



مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

# في سببية وجدلية العمارة

في سببية وجدلية العمارة

رفعة الجادرجي

رفعة الجادرجي

مكتبة

الفكر الجديد





مركز دراسات الوحدة العربية

# في سببية و جدلية العمارة



مكتبة

الفكر الجديد

رفعة الجادري

## في سببية و جدلية العمارة







مركز دراسات الوحدة العربية

# في سببية و جدلية العمارة

رفعة الجادرجي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية.

الجدارجي، رفعة

في سببية وجدلية العمارة/ رفعة الجدارجي .

٣٩٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٧٣-٣٧٧.

يشتمل على فهرس .

ISBN 9953-82-091-0

١. العمارة العربية. ٢. العمارة الإسلامية. أ. العنوان.

722.5

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

## مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

---

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦

## المحتويات

١١	..... خلاصة تنفيذية
	مقدمة : جدلية العلاقة بين التاريخ الاجتماعي و التراث العمراني مسعود ضاهر ٤١
٥٧	..... الفصل الأول : جدوى رصيد السلف في تكوين المعيش المعاصر
٥٩	..... تمهيد
٦٢	..... أولاً : ظهور الفكر المعاصر في الوطن العربي
٦٥	..... ثانياً : ظهور موقفين لتنشئة مقومات هوية الحاضر
٦٦	..... ثالثاً : النقد العقلاني
٦٦	..... رابعاً : العقلانية و التعامل مع المقومات العالمية
٦٧	..... خامساً : التعرف إلى بنية العمارة
٦٨	..... سادساً : مقومات المعاصرة
٧٣	..... سابعاً : التشخيص و الفردانية
٧٥	..... ثامناً : المركزية الغربية
٧٥	..... تاسعاً : موقف الفكر العربي في مجال العمارة من المركزية الأوروبية
٧٦	..... عاشراً : الفصل و الوصل
٧٨	..... حادي عشر : حركة الفصل و الوصل
٨٢	..... ثاني عشر : رصيد السلف و المعالم التراثية



٨٢	ثالث عشر	: أهمية استحداث الهوية المعاصرة
٨٤	رابع عشر	: خصوصية المعاصرة
٨٥	خامس عشر	: المقومات العالية و أصناف العموميات
٨٧	الفصل الثاني	: الهوية والخصوصية في الفن و العمارة
٨٩	أولاً	: تعاريف
٩١	ثانياً	: مقومات المعاصرة
٩٨	ثالثاً	: التذاوت المتبادل Intersubjectivity
١٠٠	رابعاً	: توازن لإرضاء الحاجات
١٠٠	خامساً	: سيميائية الإنتاج
١٠١	سادساً	: أصناف المتعلمين و ضمير المجتمع
١٠٩	الفصل الثالث	: عن المدن و مساحة الفنون . . . ثانية
١١١	أولاً	: الناقد، و دوره في المجتمع
١١٤	ثانياً	: التغذية الاسترجاعية Feedback
١١٥	ثالثاً	: البنيوية Structure و البنى Construct
١١٧	رابعاً	: مفهوم البنيوية
١٢٠	خامساً	: مفهوم الحاجة و أصنافها
١٢١	سادساً	: الحاجة الإستيطقية
١٢٥	سابعاً	: آليات إرضاء الحاجة الإستيطقية
١٣١	ثامناً	: ضبط التنوع
١٣٢	تاسعاً	: المعرفة و القيم في الدورة الإنتاجية
١٣٢	عاشرأ	: الاختصاص
١٣٣	حادي عشر	: سيميائية Semiotics بنية العمارة
١٣٦	ثاني عشر	: مصطلح الرمزية
١٣٧	ثالث عشر	: تفاعل الأقطاب الجدلي
١٣٧	رابع عشر	: الحوار في الدورة الإنتاجية

١٣٩	خامس عشر : خصائص المادة و صفاتها Properties and Characteristics ...
١٤٢	سادس عشر : تلوث البيئة المعمرّة .....
١٤٤	سابع عشر : السبريانية .....

## ١٤٥ الفصل الرابع : المعمار والمجتمع

١٤٧	تمهيد .....
١٤٧	أولاً : تكوين المجتمع و الفرد و الجماعة
١٤٨	ثانياً : النقص في تكوين بيولوجية الفرد و ظهور الحاجة اللاغريزية .....
١٤٩	ثالثاً : توليد المصنّع و ظهور الإنتاج اللاغريزي
١٤٩	رابعاً : أصناف الحاجة الاجتماعية .....
١٥٠	خامساً : الدورة الإنتاجية و دور الفرد فيها
١٥٠	سادساً : ظهور الاختصاص .....
١٥١	سابعاً : سيميائية Semiotics المراحل الإنتاجية .....
١٥٣	ثامناً : مراحل تطور الإنتاج .....
١٥٥	تاسعاً : عصر النهضة .....
١٥٩	عاشراً : الإنتاج الممكن و المعاصرة
١٦٤	حادي عشر : الحداثة .....
١٦٦	ثاني عشر : ما بعد الحداثة .....

## ١٧١ الفصل الخامس : الثقافة الاجتماعية و بيئة الحرب

١٧٣	أولاً : صفات وجودية الإنسان .....
١٧٥	ثانياً : أداة التعامل مع البيئة
١٧٥	ثالثاً : الثقافة الاجتماعية .....
١٧٥	رابعاً : المطلب الاجتماعي .....
١٧٥	خامساً : العلاقة المتبادلة بين المطلب الاجتماعي و الثقافة الاجتماعية .....

سادساً	: أصناف المطلب الاجتماعي و توازنها	١٧٦
سابعاً	: مقومات التقانة	١٧٩
ثامناً	: الدورة الإنتاجية	١٨٠
تاسعاً	: تركيب سيرورة الاتصال	١٨٤
عاشراً	: إفساد سيرورات التذاوت يُفسد التضامن الاجتماعي	١٨٥
حادي عشر	: خفة حدة فساد الإيصال في المجتمع التقليدي	١٨٦
ثاني عشر	: الإنتاج المعاصر و ظهور التنحي	١٨٨
ثالث عشر	: الحرب الأهلية و خلل تقانة الإيصال	١٨٩
رابع عشر	: مراحل آليات تلوث العمارة	١٩٢
خلاصة		١٩٦

الفصل السادس	: إشكالية العمارة و التنظير البنوي	١٩٧
أولاً	: التنظير البنوي للعمارة	١٩٩
ثانياً	: وظيفة العمارة	٢٠٣
ثالثاً	: بنوية العمارة Structure	٢٠٤
رابعاً	: البنية Construct	٢٠٥
خامساً	: الإنتاج التقليدي و المعاصر	٢٠٦
سادساً	: الحدائة	٢٠٨
سابعاً	: ما بعد الحدائة	٢١٢
ثامناً	: العالمية و العولة	٢١٣
تاسعاً	: إفساد العمارة و تلوثها	٢١٧
عاشراً	: الحاجة إلى تنظير بنوي	٢١٨

الفصل السابع	: المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار، أو المعمار المسؤول	٢٢١
أولاً	: بنوية العمارة	٢٢٣
ثانياً	: العمارة التقليدية	٢٢٨



٢٣٠	..... المعاصرة :	ثالثاً
٢٣٨	..... الحداثة :	رابعاً
٢٤٤	..... العالمية و العولة :	خامساً
٢٥٠	..... خلاصة	
٢٥٣	..... العمارة المقدسة :	الفصل الثامن
٢٥٥	..... المقدس و هوية الفرد :	أولاً
٢٥٧	..... مقومات هوية الفرد :	ثانياً
٢٥٨	..... ظهور تصور «الروح» و الإنسان النياندرتالي :	ثالثاً
٢٥٩	..... الدورة الإنتاجية و متطلبات الحاجة الرمزية :	رابعاً
٢٦١	..... أصناف الحاجة :	خامساً
٢٦١	..... مصطلح الرمز :	سادساً
٢٦٣	..... مقومات الهوية :	سابعاً
٢٦٤	..... الحاجة الرمزية :	ثامناً
٢٦٥	..... صفة المقدس :	تاسعاً
٢٦٦	..... ظهور مفهوم المقدس من السحر إلى الدين :	عاشراً
٢٦٧	..... توليد شكلية المقدس للوجود المادي :	حادي عشر
٢٧٠	..... نقلة الفكر إلى مادة :	ثاني عشر
٢٧٣	..... دراسة مقارنة لعمارة الحضارة الإسلامية مع الغربية :	الفصل التاسع
٢٧٥	..... تمهيد	
٢٧٨	..... الحاجة عند الإنسان :	أولاً
٢٨٤	..... آلياتها و مقوماتها : ..... المرحلة الإنتاجية - الدورة الإنتاجية ،	ثانياً
٢٩١	..... تطور القدرات الإستيطيقية في العالم الإسلامي :	ثالثاً
٣٠٤	..... النقلة إلى الحداثة :	رابعاً
٣١٥	..... النقلة في العمارة :	خامساً

٣٢١	الفصل العاشر : رؤية لمفهوم الجمال و القبح
٣٢٣	تمهيد
٣٢٦	أولاً : الإنتاج
٣٣١	ثانياً : صيغ الإنتاج في حضارة الإنسان
٣٤١	ثالثاً : ظهور الإنسان العاقل مع قدرات الابتكار
٣٤٣	رابعاً : المنطق في التصنيع
٣٤٤	خامساً : الاستمتاع و صفة الإبتمال
٣٤٥	سادساً : قيمة لذاتية الوجود و معنى للوجود
٣٤٧	سابعاً : ظهور الحاجة الإستيطيقية في تكوين سيكولوجية الإنسان
٣٤٨	ثامناً : آليات إرضاء الحاجة الإستيطيقية
٣٥٠	خلاصة

#### الفصل الحادي عشر : مقارنة بين ثلاثة أنماط فكرية : الأمثال ، و اللاهوت

٣٥٣	و الفلسفة
٣٥٥	أولاً : الأنماط الفكرية
٣٥٧	ثانياً : الأمثال، صفاتها و وظائفها
٣٦١	ثالثاً : ظهور نمط الفكر اللاهوتي
٣٦١	رابعاً : ظهور نمط الفكر الفلسفي
٣٦٢	خامساً : مقارنة بين الأنماط الفكرية الثلاثة
٣٦٥	سادساً : مقارنة نمط الفكر اللاهوتي مع الأمثال
٣٦٨	سابعاً : نمط الفكر الفلسفي
٣٧٣	المراجع
٣٧٩	فهرس

## خلاصة تنفيذية

نشرت هذه المجموعة من المقالات بين العامين ١٩٩٥ و ٢٠٠٦. كان البعض منها بدعوة من الناشر، و الأخرى دراسات هيأتها بهدف الاشتراك في ندوات ومؤتمرات عن العمارة، كنت أهيئها لتوضيح الفكرة بالنسبة لي، و من ثم أعرض الموضوع عن طريق تخطيط بياني، و ليس كقراءة للنص.

إن ما يجمع هذه المقالات، على الرغم من الفترة الزمنية، أنها تنبني على مفهوم لبنوية العمارة. أبين هنا في هذه الدراسة التوضيحية عموميات المفاهيم التي وردت فيها، و هي تتركز على حركة الدورة الإنتاجية، و تطور صيغها التي تحصل بسبب تفاعل جللي لثلاثة مستقطبات، هي:

الحاجة الاجتماعية و التكنولوجيا الاجتماعية، و يحرك التفاعل بينهما المستقطب الثالث و هو الفرد المفكر الفاعل الذي يمثل المجتمع؛ و المجتمع هو الذي يعي الحاجة إلى عمارة ما، فيقدم على ابتكارها و تصنيعها، و من ثم تشغيلها كأداة بهدف إرضاء الحاجة المعينة.

أما السببية، فهي الترابط بين الحدث و النتيجة، بين الفعل و المحصلة، و المسبب هو ذلك الذي يقرر و يحتم و يكتف المحصلة، فيما تكون إرادة الفرد و قدراته الابتكارية و تخيلته هي المسبب، فيكون المسبب هو المصنّعات.

و المصنّعات هي تلك الكيانات المادية المحصلة للدورة الإنتاجية، بما في ذلك العمارة و العربة و الملابس، و هي التي تسخر من قبل الفرد و الجماعة بهدف إرضاء حاجة ما.

لا أعتقد أن هناك ضرورة لبيان التنوع و الاختلاف في مفاهيم الجدلية التي ظهرت منذ هرقليطس مروراً بأفلاطون و جوهان غوتليب فيخته و هيغل و ماركس و كثيرين من الفلاسفة المحدثين، و بخاصة بعد منتصف القرن العشرين؛ لذا سأكتفي



بالإشارة إلى أرنالد هاووزر (Arnold Hauser) في مجال تاريخ الفن والفلسفة، وإدوارد ولسون (Edward O. Wilson) في مجال السوسيوبيولوجية Sociobiology.

و بما أن قاعدة جميع المقالات هي مفهوم جدلي و مفهوم سببي، ضمن مفهوم عام لبنوية ظاهرة العمارة، فقد ارتأيت أن أعرض هنا ما تحتوي عليه هذه المقالات من تنظير، و ما تشير إليه في مجالات متعددة، في تفهم العمارة؛ أي اختزال المفاهيم التي جاءت بها، بدلاً من اختزال مواضيعها حسب ظرف تقديمها. و ستتضح من سياق عرض هذا المختزل، الصيغة التي سخرت فيها مفهوم الجدلية، مقارنة مع صيغها المتعددة التي ظهرت في تاريخ تطورها.

لقد انبنت جميع المقالات على مفهوم لبنوية العمارة، و هو مفهوم وضعت مبادئه الأولية في العام ١٩٥٠، و أقدمت منذ ذلك الوقت على توسيع و تطوير هذا المفهوم في مجالاته النظرية و التطبيقية، أي في مجال ممارسة العمارة. و بمرور الزمن، أصبحت هيكلية البنية و الحركة الجدلية، كما يلي: لا بد لكل ظاهرة، سواء أكانت جامدة أم حيائية، فكرية أم مادية، من مقومات قائمة في الوجود، وإلا لما وجدت. و كل ظاهرة، لا بد أن تكون في حالة حركة و تغيير، سواء أكان التغيير ملموساً أم لا؛ و لذا، فهناك علاقات تفاعل و تفعيل بين مقوماتها. و لأن هناك تفاعلاً، فلا بد من أن تُستقطب هذه المقومات بمقررات متضادة متفاعلة في سيرورات من تفعيل جدلي. و فيما اعتمد مفهوم الجدلية بعامه مستقطبين محرّكان سيرورات تفاعلها، فقد اعتمدت هي ثلاثة مستقطبات:

ففي مجال ظاهرة العمارة و المصنعات بعامه، تتجمع مقومات تستقطب، فتؤلف ثلاثة مقررات: أولاً، الحاجة الاجتماعية، التي تتضمن الحاجة النفعية، و الحاجة الرمزية، و الحاجة الإستيطيقية. كل من هذه الحاجات متأصلة في وجودية معيش الإنسان، كما إنها متأصلة في سيكولوجيته. و في المقابل هناك مقرر التكنولوجيا الاجتماعية الذي يتضمن: المادة الخام، و الطاقة المسخرة في تحريك الدورة الإنتاجية. إن محرك سيرورة الجدلية هو المستقطب الثالث، و هو الفرد كإرادة متضمنة المعرفة و الأوهام و المزاج و القدرات الابتكارية. تحقق هذه المستقطبات تحريك الدورة الإنتاجية، التي تحقق إرضاء الحاجة.

و بما أن حركة الدورة الإنتاجية هي التفاعل بين المقررات الثلاثة، يصبح المحوى (Content)، بكونه مطلباً، أحد مقومات الحاجة الاجتماعية، فيصبح الشكل في هذا التنظير عبارة عن تعبير مادي للمطلب/المحتوى؛ و لذا، فالسجال في تاريخ التنظير الذي يفاضل أهمية المحتوى مقابل الشكل أو العكس، هو تنظير ظهر منذ



العصر الكلاسيكي الإغريقي، و يؤلف قاعدة السجل القائم بين الرومانتيكية والواقعية، و مختلف تسمياتها و صيغها التي اشتدت صيغها السياسية في منتصف القرن الماضي، بين «المنظر الاشتراكي» الذي يفاضل المحتوى، في مقابل «المنظر الغربي» الذي يفاضل الشكل، سجلاً لا يبنني على قاعدة جدلية بنيوية مادية، بل مثالية، بالرغم من الادعاءات بخلاف ذلك؛ لأن الخلاف الحقيقي بين الطرفين في السجل، ليس المحتوى مقابل الشكل و أيهما أفضل، و إنما في الواقع هو خلاف حول الصيغ المتعددة للمحتوى، أي الوظائف المتعددة لإرضاء الحاجات المتعددة المتباينة التي تظهر في المجتمع المركب؛ و لذا، جاء واقع الخلاف حول الصيغ المتعددة لإظهار المحتوى كشكل بكونه محصلة للدورة الإنتاجية<sup>(١)</sup>، من غير أن يعي هذا السجل واقع جدلية الحركة ضمن الدورة الإنتاجية و موقع الشكل فيها.

من هنا نؤكد أن شكل المصنَّع، ما هو إلا محصلة للتفاعل الحاصل بين المقررات الفعالة ضمن الحركة الجدلية و واقعية الدورة الإنتاجية، و التنظير هنا في هذه المقالات يستند إلى هذه القاعدة.

## أولاً: البنى و البنيوية

إن غالب ما كتب عن تاريخ الفن و العمارة و التنظير فيهما، جاء مهتماً أساساً بالتكوين الشكلي Form للمُصنَّعات و مقتصرأً عليها، و هو وصف يركز على شكلية الظاهرة في حالاتها الواقعية الملموسة، في كونها كتلاً لها جسم مادي، أي البنى Construct، و البنية كما هي، الكيان المادي القائم في الزمان و المكان.

إنها مادة كأداة، تُصنَّع و تُسخر لتؤدي وظيفة محددة. و من هنا يتعامل معها الفكر و يقف منها موقفاً كمؤرخ مدون لواقعية وجودها، و كمنظر لتصنيف و تقييم أنماط أشكالها القائمة أو السائدة في الزمان و المكان.

أما النهج البنوي Structure فيسعى إلى إجراء استقراءات للوقائع التاريخية المتعددة و لشكلية عدة بنى، و لا يتحدد بزمان أو بمكان. و تتركز وظيفة هذا

---

(١) لقد ظهرت حركات فنية، اعتباراً من بداية القرن العشرين، و بخاصة بعد العشرينيات، و أقدمت على عرض تجاربها في التكوين الشكلي، كما لو كانت فناً. كانت هذه التجارب و لم تزل مهمة في تطوير الفن، و لكنها لا تؤلف فناً، لأن الفن في التعريف يتضمن رسالة إلى المتلقي. هذا ما أربك التنظير و النقد و السجل في الفن و العمارة، كما أربك المتلقي بعمامة، و لا يزال. لقد فتح عرض هذه التجارب فجوة معرفية بين هدف التجربة و الجمهور المتلقي، فأخذ مشعوذون بملاون الكثير من مجالاتها، في ممارسة العمارة و الفن.



التنظير البنيوي، شأنه شأن التنظير البنيوي في المجالات الاجتماعية و الطبيعية الأخرى، في تهيئة مفاهيم معممة لبنوية المصنّعات؛ فهو مفهوم مجرد شكليات هذه المصنّعات من تاريخها الخاص و من خصوصيات ظروفها الاجتماعية، و يسعى إلى التعرف إلى الظاهرة و إلى مقوماتها المادية و الفكرية كأنماط لا كوجود مادي في الزمان و المكان.

و هنا مصدر أهمية بيان العلاقة بين البنية Construct و البنيوية Structure و ترابطهما الجدلي: عندما تكون البنية هي واقعية الوجود المادي و المعنوي، في الزمان و المكان للمقومات الفكرية و المادية، و محصلتها هو كيان قائم مقترن بوظيفة اجتماعية، و تؤلف واقعية البنيوية، من جهة أخرى، تلك الحالات من معممات و أنماط للمتكررات و للمتشابهات لمختلف المقومات و الحركات - الثوابت و الاطراديات - التي لا تتحدد بزمان أو بمكان. و التنظير البنيوي هو، إذن، معرفة هذه الثوابت و الإطراديات، سواء كانت ظاهرة أم لا ملموسة، و التي تنظم بموجب مفاهيم عقلانية واضحة. و قد أدى التطور الهائل في علوم بنيويات الكثير من الظواهر، منذ القرن السابع عشر، من قبل علماء كغاليليو و نيوتن و داروين، حيث اكتشفوا الكثير من بنيويات الظواهر ضمن علوم الفيزياء و الكيمياء و العلوم الحياتية و الطبية و اللسانية و النفسية. إلا أن ظاهرة العمارة بقيت، و معها ظاهرة الفن بعمامة، تفتقر إلى مفهوم بنيوي؛ إذ لم يزل ينحصر غالب التنظير و التدوين في العمارة، بما في ذلك التنظير في المجال الأكاديمي، و هي محتبس غالبه في بردمية Paradigm مسألة التكوين الشكلي. و يركز جم اهتمامه في مقارنة الشكل و تدوين تاريخ ظهور طرز الأشكال، و وصف معالمها و انتشارها و مقارنتها. إن الشكل في هذا التنظير هو كيان، يعرض غالباً كما لو كان خارج الدورة الإنتاجية، و تحمل الإشارة إليه، و ليس في كونه محصلة لها، كما يعرض في صيغة المثالية و اللاهوتية بكونه منزلاً أو ملهماً، أي مثلاً أعلى و خارج قوى إرادة البشر، كما في التنظير الأفلاطوني و اللاهوتي.

تؤلف العمارة مقوماً متأصلاً في سلوكيات الفرد مع البيئة الاجتماعية المتمثلة بالدار و المعبد و المخزن و غيرها من بنى أخرى؛ أي أنها أساس في تفعيل القدرات الحسية البصرية و الوجدانية للفرد في معيشه اليومي، إضافة إلى وظيفتها كأداة ترضي الحاجة النفسية. فهي أداة فعالة في الحوار العاطفي و الوثامي في تكوين العاطفة الجمعية للمجتمع و في صياغة همومه بعمامة. و بقدر ما يُسخر فكر المجتمع العمارة في إفعال حوار جمعي و صحي و شفاف بين مختلف أفراد الجماعة، بقدر ما تكون أداة فعالة في تحقيق تماسك اجتماعي صالح؛ لذا، فهي أداة ترضي حاجة متأصلة في تكوين كيان





الإنسان الجسدي و الفكري، إن كان أفراداً أو جماعات. ولذا، فالتنظير الموضوعي ليس ترفاً في ظاهرة المصنعات، العمارة و الفنون، و إنما ضرورة لبناء مجتمع يستمتع بالفنون، و يواكب تطوراتها و تنوعاتها، و يؤمن لنفسه تماسكاً اجتماعياً صالحاً.

## ثانياً: مركب الحاجة

أشرنا إلى أن مقرر الحاجة في التفاعل الجدلي يتكون أو يظهر بثلاثة أصناف، هي:

### ١ - الحاجة النفعية

ترضي الحاجة النفعية المتطلبات الأساسية و القاعدية في تأمين الوجود، و المتمثلة بمُصنّعات كالمللجأ و المخزن و النقل و الحماية. و يتجسد هذا في شكلية وظيفة الدار و القلعة و العربة و السيف و الكرسي المريح.

### ٢ - الحاجة الرمزية

ترضي الحاجة الرمزية متطلبات هوية الفرد و المجموعة، و ترضي حاجة الذات الواعية بذاتها لتؤمن موقعاً مناسباً لذاتها بين مختلف الأشياء. و تتجسد هذه العلاقة عن طريق تصنيع أجسام مادية ملموسة تحمل معالم تعبر عن هوية الذات. و يتمثل هذا التعبير بفخامة الدار أو القصر، و رقي شكلياته، و في اللباس الإنثني للفرد، و طرز المعابد و ضخامتها.

### ٣ - الحاجة الإستيطيقية

هناك طرفان سببا ظهور الحاجة الإستيطيقية في سيكولوجية الإنسان، هما البيولوجية و الإنتاجية. و مع تطور دماغ الإنسان العاقل، ظهر تناقض تأصل و دام في سيكولوجيته. فمن جهة تطلب التجوال في بيئات متنوعة الفطنة و الانتباه الدائمين، و تدريب الفكر على القرار السريع، و إلا عجز عن تأمين البقاء، و أصبح تكرار التعامل بالنسبة إليه تعامللاً من دون الوقوف على معرفة مستجدة، و حالة تؤدي إلى الملل، فقفزت بيولوجية قدرات الاصطفاء الطبيعي التي ورثها من الإنسانيات، و ابتكرت قدرات ابتكار التنوع في التعامل مع متطلبات المعيش بعامه، بما في ذلك المصنّعات. و بهذا تمكنت سيكولوجية الإنسان من تخفيف حدة ملل وجودها.

من جهة أخرى، بقدر ما أخذ عقل الإنسان يتأمل بواقعية وجود ذاته، أخذت هذه الذات المتأملة وجودها، تعي أن حقيقة بقائها ليست أكثر من مصادفة بيولوجية؛ أي أن بقاءها لا معنى له، سواء أكان هذا وعياً واضحاً أم ضمناً.



لذا، ظهرت و تطورت و نضجت حاجة مساءلة عبثية الوجود، فظهر في وعي سيكولوجية الإنسان منحنى يهدف إلى منح قيمة للوجود عن طريق الاستمتاع، و هذا بعد أن يتحقق الإرضاء، بالقدر المناسب. يؤمن البقاء عن طريق إرضاء حاجتين: النفعية و الرمزية، سواء كان في الواقع أم كان مفترضاً في المخيلة، فيتحول عندئذ الوجود في سيكولوجية الذات، من حالة الاكتفاء «بالسرور» إلى ابتكار وجود «ممتع»، فيتجاوز بذلك واقع عبث الوجود.

### ثالثاً: الدورة الإنتاجية

١ - ليس في قدرة الإنسان العاقل العيش من دون تسخير مصنّعات كأداة إرضاء الحاجة، و لذا، أصبح الإنتاج بالصيغة التي يمارسها مجتمع الإنسان ضرورة بيولوجية كلجيرية Culture.

٢ - إن آلية تفعيل الدورة الإنتاجية و تحقيق المصنّعات في الوجود هما في تغيير حالة مادة خام منتزعة من الطبيعية إلى شكل المصنّع، و ذلك، عن طريق معرفة موروثه و مكتسبة اجتماعياً و مبتكرة من خلال التعامل نفسه. و يتحقق هذا التعامل حينما تستقطب مقومات متعددة بثلاثة مقررات.

هناك نوعان للقوى التي تحرك الدورة الإنتاجية: أولاً، التفاعل بين قدرتين، قدرة الابتكار و قدرة الذاكرة؛ و هذه القدرات تورث بيولوجياً، و تبقى كامنة سابتة، و لا تؤلف سلوكيات معينة، بل إمكانات محتملاً في انتظار تفعيل، و لا تتحرك ما لم تنشط. لذا يقدم المجتمع و يهيئ الظروف المناسب لتفعيل هذه القدرات التي يرثها الفرد المعين، و بقدر ما يتمكن من ذلك يتقدم الإنتاج، و عكس هذا، بقدر ما يعجز، يعجز و يفسد، و يخرج من مجال المنافسة. و في تداخل مع القوى المحركة الأولى، هناك التفاعل الجدلي بين المقررات الثلاثة التي تؤلف القوى المحركة الثانية في تفعيل الدورة الإنتاجية.

و من أهم ما تشير إليه بنوية المصنّعات أن الدورة الإنتاجية تتضمن أربع مراحل متعاقبة بالضرورة، هي الآتية:

١ - المرحلة الرؤيوية: حيث يعي الفرد حاجة ما، أو يبتكرها، مع ابتكار المعيش معها و بواسطتها، و يبتكر في المخيلة شكل أداة إرضائها، و يرسل صورتها إلى مرحلة التصنيع.

٢ - مرحلة التصنيع: تتسلم صورة المصنّع، و تفاعل المادة الخام، و تحولهما إلى شكل المصنّع، فيظهر هذا المصنّع للوجود.

٣ - مرحلة التلقي: يتسلم المتلقي المصنّع و يشغله في وظيفة إرضاء الحاجة.

٤ - مرحلة التغذية الاسترجاعية: بعد أن يمارس المتلقي تشغيل المصنّع في وظيفة إرضاء الحاجة، يرسل تجربة جدوى المصنّع كأداة إرضاء للحاجة إلى المرحلة الرؤية في الدورة الإنتاجية اللاحقة، فترسل التغذية الاسترجاعية معلومات إلى المرحلة الرؤية تبين ما إذا كان الكرسى المصنّع مريحاً أم عكس ذلك.

كما تشير بنوية العمارة إلى أنه ظهر في تاريخ تطور الإنتاج في حضارة الإنسان مرحلتان من العلاقة بين الفكر و المخيلة في مقابل التغير الحاصل في المادة الخام. تولى المرحلة الأولى قاعدة الإنتاج التقليدي، الذي يبنى على العلاقة السبريانية Cybernetic Interaction، و ذلك منذ ظهور الإنسان العاقل حتى نهاية القرن الثامن عشر، و ظهرت المرحلة الثانية مع ابتكار الإنتاج الممكن، و مع تقدم استعمالها بهذا القدر أخذت هذه العلاقة تتعطل، و تخرج عن الدورة الإنتاجية.

السبريانية هي تلك العلاقة الحسية المباشرة الملموسة بين حركة يد الحرفي و الفكر المحرك لها من جهة، و التحول الحاصل في المادة الخام، و التأمل في هذا التحول خلال آليات التوقف الميكرو Micro المتعاقب للحركة من جهة أخرى، فيقيم الفكر محصلة الحركة و يعيد استراتيجية سيرورتها اللاحقة.

و لقد جاءت الماكينة لتأخذ موقع الوسيط بين حركة التحول و حسية اليد؛ لذا، أحدثت المكننة تحولاً جذرياً في تاريخ الإنتاج، و في العلاقة مع ابتكار الشكل. لقد عجز الكثيرون عن التنظير في تقدير أهمية هذا التحول، بمعنى أن غالب الحس الذي يتعين أن يتضمنه شكل المصنّع انتقل من مرحلة التصنيع إلى مرحلة الرؤية، أي أصبح ضمن وظيفة المعمار المعاصر. وقد أدى هذا التحول في موقع توليد الحس إلى إحداث قطع جوهري في سيرورة تطور تاريخ الشكل، و تغيير جذري في ابتكار شكل المصنّع: الممكن عن ذلك التقليدي اليدوي. فأخذ يؤلف عجزاً في تفهم هذا التغيير الجذري في العلاقة بين التصنيع الممكن عن ذلك اليدوي، و الذي أصبح من أهم مسببات توليد أشكال خرقاء للمصنّعات، أدى تبعاً لذلك إلى تلوث البيئة المعمرة.

### رابعاً: سيميائية الدورة الإنتاجية

إن وظيفة سيرورة الدورة الإنتاجية هي تحويل المادة الخام إلى شكل المصنّع، كما أن وظيفتها الأخرى الأساسية هي إيصال المعلومات بين المراحل الأربع للدورة. إن أي عجز في هذا الإيصال سيؤدي إلى إفساد الدورة. و بما أن هناك ثلاثة أصناف من الحاجة، فتبعاً لها ثمة ثلاثة أصناف من الإيصال، كل منها يقوم بوظيفة إيصال



المعلومات التي تخص الصنف المعين من الحاجة: النفعية أو الرمزية أو الإستيطيقية. و تتخصص المعلومات التي تنقل من مرحلة إلى أخرى بالعلاقة المعرفية المطلوبة إيصالها بين مراحل الإنتاج.

في العلاقات السيميائية في مجتمع الإنسان، هناك نوعان من الإيصال:

١ - «الإيصال الزائل»، و هو الذي يسخر واسطة إيصال زائلة، بصرية و صوتية و شمعية، متمثلة بالنطق و الغناء و الرقص و الماييم<sup>(٢)</sup>.

٢ - «الإيصال الباقي»، و هو الذي يسخر واسطة إيصال باقية نسبياً، متمثلة بالمعالم المادية للمصنّعات، و التي تمتد قدراتها الاتصالية في الزمن. و تستند كفاءة وظيفة المصنع كأداة إرضاء للحاجة على كفاءة إيصال المعلومات. فهي دائماً نوعان: صنف المعلوماتية، و تمثل بمعلومات كيفية الجلوس على كرسي، و قيادة عربية، و استعمال المطرقة؛ و صنف الحس، الذي يحمل الناحية العاطفية و التعاطف و الفنتزة؛ ما يدل على أن سيميائية العمارة شديدة التعقيد، لأن أدوات و معالم الإيصال هي أدوات تبتكر في ظرف متطلبات و زمن الحاجة، و غالباً ما تسخر المعالم نفسها للدلالة على أكثر من معنى واحد معين، و يؤدي هذا أحياناً إلى الالتباس و الغموض. إن توظيف المعالم بدلالة معنى معين، هو ابتكار اعتباطي، و تصبح المعالم دلالة فعالة فقط حين نقلها إلى المرجعية المشتركة؛ لذا، تتعرض آليات الإيصال السيميائي إلى عقبات و عوائق و صعوبات في تحقيق إيصال مناسب، بين مختلف المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج. مع ذلك، تمكن البشر من تحقيق إيصال حقق التطور الحضاري بقدر مناسب. و حينما تعجز حضارة ما عن ذلك، تخرج من مجال المنافسة، و تتقدم حضارة غيرها لتنقل الحضارة بعامّة إلى مرحلة أخرى من التقدم. و للسبب ذاته يتضمن هذا التقدم الحضاري ردات تؤخر التطور أحياناً، و يؤدي أحياناً أخرى إلى زوال حضارات من مسيرة التقدم الحضاري. و هذا هو تاريخ تطور طرز العمارة في حضارة الإنسان.

تظهر الطرز و تنمو و تنضج ثم تنحط و تستبدل بغيرها، و أحياناً تحتبس البعض منها في برديات طرزية/ كلجيرية، فتستمر في الزمن بصيغ تقليدية أو تفتقر إلى الحس و الابتكار:

---

(٢) ترجمت كلمة (Mime) الماييم، و هي الحركة الصامتة (حركة جسدية من غير كلام) التي تتضمن رسالة فنية، و ذلك تجنباً لالتباسها مع كلمة ميمي، و ميمات، و هي ترجمت إلى (Meme) التي تعني أصغر وحدة كلجيرية في مقابل أصغر وحدة جينية.



## ١ - الفائض

يؤلف الفائض في الإنتاج، الذي ظهر بخاصة مع الإنتاج الصناعي، ووفرة في كم قوت المعيش، فيهاً ظرف تعطيل ضرورة تفعيل القدرات الابتكارية، ذلك في ابتكار المعالم المناسبة لتحقيق إرضاء الحاجة، أو إيصالٍ مناسب لها؛ الأمر الذي يهيئ ظرف إفساد التوازن بين إرضاء الحاجة و استنفاد الطاقة، أي هدرها، و سيعجز الإنتاج بهذا القدر عن تحقيق صفة الإبتمال المناسب، فيحصل ظرف إخراج الإنتاج من مجال المنافسة. هذا ما يفسر ظهور الأشكال الخرقاء، التي ظهرت مع الإنتاج الممكن؛ هذا لا يعني أبداً أن زيادة الفائض و المكنته يسببان تلقائياً هذا العجز، لأن السبب الحقيقي لهذا العجز في سيميائية الإنتاج هو عجز المجتمع في تهيئة الظرف المناسب لحرية القدرات الابتكارية و تفعيلها.

## ٢ - الاغتراب/ التنحي

يؤدي الاغتراب ضمن الدورة الإنتاجية إلى تنحي الذات الواعية بذاتها، إلى نكران دور الفرد في الدورة الإنتاجية، سواء أكان هذا النكران يُفرض على الذات من خارجها، و الذات واعية به، فيؤلف حالة استلاب للذات، أم، يكون نكراناً ذاتياً لا واعياً، فيؤلف حالة انسلاخ للذات.

كان غالب أفراد المجتمع يتمتعون في المجتمع التقليدي، ما قبل المعاصرة و الإنتاجي الصناعي، بصيغ إيصال مناسبة بين مراحل الإنتاج، و لذا، لا يتعرضون لحالات من عجز في الإيصال، أو استلاب الذات من حقها التمتع بإيصال مناسب. و لكن مع المعاصرة، و ظهور الاختصاص، و من ثم المكنته، كان الحرفي أول من أُستلب ممارسة إيصال مناسب، كما أُستلب المجتمع بعامه مع المكنته، تفعيل إيصال مناسب و هو لا يدري، أي استلخ قدرات الإيصال.

تحصل هذه الحالة بقدر ما يصبح غالب أفراد المجتمع يجهل ما يجري في مراحل الرؤية و التصنيع، فيجابه المثلثون المصنّعات و يسخرونها في إرضاء حاجاتهم، من غير معرفة مناسبة بالصيغ و التكنولوجيات الرؤية و التصنيع، فتتحول علاقات الكثير من الناس مع المصنّعات، فتتصف بعلاقات فيتيشية<sup>(٣)</sup>، بخاصة في مجال الانجراف بحركات و دورات الفاشن<sup>(٤)</sup>.

(٣) الفيتيشية (Fetishism) و هي تقديس لا عقلائي.

(٤) الفاشن (Fashion) و هي الطرز الدورية التي تجعل هدفها التغير، فيصبح التغير أداة سرور أو

استمتاع.





### ٣ - التذاوت و التذاوت المتبادل

تأخذ الذات في الدورة الإنتاجية موقعين متذاوتين مختلفين : أولاً، تذاوت داخلي، يحصل في الحوار الذاتي، بين «الأنأ» وفي المقابل «الأنأ»، وتمتد هذه الصبغة من التذاوت في مختلف مراحل الإنتاج، حينما تحاور الذات ذاتها لتقرر موقفاً من موقعها في المرحلة المعنية. و يتمثل هذا التذاوت في أشد حالاته في المرحلة الرؤيوية حينما يقدم الحرفي أو المعمار أو الفنان على ابتكار شكل المصنّع، حيث يتضمن التذاوت الداخلي الشك و مساءلة الذات ضمن سيرورات مخاضة مراحل الابتكار.

و الموقع الثاني الذي تأخذه الذات في الدورة الإنتاجية هو التذاوت المتبادل الخارجي، و هو «الأنأ/ النحن» في مقابل «هو / الهم». فهنا تتداور الذات في مواقع متبادلة من «الذات الأنأ و النحن الفاعلة» و إلى «الذات الأنأ أو النحن المفعول بها». و يحصل هذا التذاوت في مختلف حالات الاتصال بين مختلف الأفراد و في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، حينما يكون الفرد تارة المرسل و تارة أخرى المرسل إليه.

### ٤ - الخلل في الدورة الإنتاجية

ما أن يحصل خلل في الدورة الإنتاجية، يتمثل : عجز تشفير المعالم بهدف إيصال مناسب، أو عجز إيصال مناسب بين مراحل الإنتاج، و هو عجز تحقيق توازن بين إرضاء أصناف الحاجة، عجز تحقيق القدر المناسب من صفة الإبتمال.

و بسبب وجود سدادات و عوارض معلوماتية و حسية بين مراحل الإنتاج، بهذا القدر سيعجز و سيفسد التذاوت و الإيصال في الدورة الإنتاجية. و بما أن الإنتاج هو قاعدة تأمين قوت المجتمع و إدامته، فستعطل قدرات قادة المجتمع على إدارة سليمة، و ستعرض تبعاً لذلك القدرات الحوارية و الاتصالية و التذاوتية التي تؤلف مادة إيصال الضمير الاجتماعي، و قاعدة الدورة الإنتاجية، و تبعاً لذلك التماسك الاجتماعي الصالح.

### ٥ - الناقد

عندما أخذت الدورة الإنتاجية تبتكر أشكالاً جديدة للمصنّعات، في المجتمع المعاصر، و بقدر ما أصبح المجتمع يفتقر إلى مرجعية مشتركة عامة، يفقد مجتمع مثل هذا المعرفة المناسبة التي تؤهله إلى تفكيك معاني معالم المصنّعات، و بخاصة تلك التي تهتم بالدلالات الحسية الإستيطيقية كالفنية و المعمارية. و هنا يظهر دور الناقد و أهميته في المجتمع المعاصر، فيتقدم و يقوم بوظيفة المثقّف و المعلّم و المدرّب، و ذلك، بقدر ما تكون المعرفة التي يتمتع بها الناقد تفوق إلمام الفرد





المتلقي العادي. فيعرض الناقد مميزات المعالم الجديدة و إمكانات تسخيرها في إرضاء الحاجة.

لذا فإن للناقد وظيفة أساسية في المجتمع المعاصر متأية من ظهور مفاهيم جديدة، تتطلب إيصال هذه المعرفة، وتهيئة المجتمع إلى مرجعية جديدة فعالة مشتركة. إلا أنه، بقدر ما يكون الناقد بمعزل عن تطور سيورورات التصنيع، و تطور ابتكار أشكال العالم، يفقد بهذا القدر وظيفته الاجتماعية، كرقب جيد لكفاءة المصنعات، و كموجه مجد للمتلقي العادي.

## ٦ - الجدلية و السببية

- تتضمن دايمنية الاتصال السيميائي ضمن بنوية العمارة، حركات متعددة، هي:
- من فكر إلى فكر - من رؤيوي إلى مصنع،
  - من فكر إلى مادة جامدة - من المصنع إلى المادة الخام و تبعاً لذلك المصنع،
  - من مادة جامدة إلى فكر - من المصنع إلى المتلقي،
  - من فكر إلى فكر - من المتلقي إلى الرؤيوي.

و كل هذه الحركة السيميائية هي في توافق مع المراحل الأربع في الدورة الإنتاجية و مقومة لها أساساً. فالجدلية في هذه الحركة هي تفاعل فكر مع الفكر، و في الوقت نفسه تفاعل الحركة بين الفكر و المادة، و بين المادة و الفكر. بينما السببية هي تفاعل الحركة بين المادة و المادة - كحركة المنشار مع قطعة خشب، بينما حركة التجار مع المنشار هي حركة فكر مع مادة.

## ٧ - السدادات

لقد كان انسياب المعلومات بين مراحل الإنتاج التقليدي، انسياباً سلساً، و ذلك، لأن مختلف المراحل تمتلك و تتعامل مع مرجعية معلوماتية مشتركة، و غالباً ما تكون هذه المرجعية هي ذاتها فعالة بين الكثير من المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج؛ ما يعني أن انتقال المعلومات بين المراحل كان سلساً، لا تعوقه سدادات طبقية أو مقامية أو معلوماتية، إلا بصيغ مخففة.

مع المعاصرة و الحداثة و المكننة، و تعدد الاختصاص، و مع ظهور العمار و المهندس و المصمم و غيرهم، كما مع ابتعاد موقع التصنيع عن دكان المحلة، و انتقال التصنيع إلى معامل متخصصة مع تكنولوجيات شديدة التعقيد، أصبح انسياب المعلومات بين مختلف المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية غير متوازن من حيث



المعرفة والهموم وأوقات ومواقع التصنيع، فاحتقت السدادات بين مراحل الإنتاج. وبقدر ما احتقت انسيابية المعرفة بين المرحلتين الأوليين من الإنتاج، يعني تبعاً لذلك انسدادها عن مرحلة التلقي، أصبح المتلقي بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المصمم، وكذلك عن مختلف الاختصاصات والتكنولوجية المتقدمة والمتشعبة والمتحقة في مرحلة التصنيع، لذا أصبح المتلقي مستهلكاً أمياً.

كما فقد المتلقي القدرة على تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة إلى الرؤيوي، ففقد هذا الأخير، المعمار، تماسه المباشر والفعال مع واقعية كفاءة التلقي، فأصبح الرؤيوي بدوره يجهل المعرفة المناسبة عندما يقدم على تفعيل الدورة الإنتاجية اللاحقة. وبقدر ما يكون هؤلاء المخططون الرؤيويون بمعزل عن واقعية متطلبات التلقي، يصبحون هم كذلك أميين - ومن هنا أصبح غالب انسياب المعرفة في الإنتاج المعاصر، يتصف بحالة رؤيوي أمي، يقود متلقياً أمياً.

## ٨ - الحرب الأهلية و تلوث البيئة المعمرة

في الحروب الأهلية يتعرض بقاء الفرد للتهديد، و يسيطر القلق على هوية الذات. فغالباً ما يلتجئ الفرد القلق إلى دعم فتوي، بما في ذلك الدعم الطائفي والطبقي والإثني، و يحمي هويته حصراً عن طريق منظماتها و كلجرتها.

و بهذه الخطوة يفصل الفرد همومه وحاجاته عن هموم وحاجات المجتمع بعمامة، والتي أفسدت الحرب ترابطها المدني واستبدل الحوار المدني بحوار الحرب؛ حوار المنطق والتعاليش بحوار العنف. فيختزل التذاوت المدني، و ينحصر بإرضاء الحاجتين النفعية والرمزية، وبخاصة في صيغتها الذاتية الأنانية. وبهذا يفسد التوازن الطبيعي بين مركب الحاجة، و ذلك، بقدر ما يعزل الفرد همومه عن متطلبات تماسك متوازن لعلاقات إنتاج البيئة المعمرة.

تنفلت سلوكيات البعض من أفراد المجتمع، فيُقدّم هؤلاء على تجاوز متطلبات وشروط التنظيم العمراني، سواء الرسمي أو الحسي أو الوجداني. من هنا تعطل الخبرة والمهارة والاختصاص في تكنولوجية التنظيم العمراني التي تراكمت لتؤلف مرجعية التنظيم المدني، و بتعطّلها يتعطل الضبط الإداري والوجداني، فتكون الحصيلة تولّواً معمارياً للبيئة المعمرة، كالذي نجده في المدن والقرى اللبنانية، مثلاً.

إن تولّواً بيئياً مثل هذا يحصل عادة تدريجياً، و لذا يكون تأثيره على سيكولوجية تقبل الناس له كذلك تدريجياً. و بحكم المعيش المستمر مع البيئة الملوثة، و فقدان بديل لمعيش آخر، تتقبله سيكولوجية معظم أفراد المجتمع، و هكذا سيتبدل الحس



تدرجياً، من غير أن يعي غالب الناس ما حصل لقدراتهم الحسية، فيتعايشون مع بيئة أصبحت واقعاً، من دون أن يؤلف تلوثها إشكالية حسية في مخيلة الناس. ولا تؤلف إعادة تعمير البيئة المعمرة وإزالة التلوث منها إشكالية، كممارسة تعميرية إصلاحية، وذلك، لأن المعرفة التكنولوجية بهذه الممارسة قائمة ومتوفرة. ولكن الإشكالية تكمن في تربية القدرات الحسية لدى الأطفال، وذلك، بقدر ما يُلقَّنوا ويُثَقَّفوا بمميزات حسية تعي الصفات الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعية. ولكن الخطورة هنا أن في هذه الظروف ستعجز المرجعية الفعالة عن قدرة تهيئة تربية مناسبة بالنسبة إلى الأطفال.

يولد الأطفال بقدرات حسية في مختلف متطلبات التعامل مع صفات الإبتمال، ولكن تبقى هذه القدرات مسببة إلى حين تنشيطها و تثقيفها وتدريبها. ومن غير هذا التثقيف في مرحلة نمو الطفل، تعجز هذه القدرات عن استيعاب الثقافة الحسية في ما لو تهيأت لها الفرصة في ما بعد في عمر الصبا، إلا ما ندر. فالإشكالية تكمن في أن معيش الطفل يكون في بيئة ملوثة، ومعرضاً لمشاهدة التلوث والتعود عليه، ويحصل هذا في الفترة الحرجة الطبيعية لنمو هذه القدرات الحسية وتنشيطها وتكامل تكوينها البيولوجي/ الكلجري. كما إن البالغين المدربين يكونون هم أنفسهم قد فقدوا الكثير من قدراتهم الحسية، في مرحلة الحرب، وبهذا يكونون قد فقدوا القدرة على تنشيط القدرات الحسية الذاتية، تبعاً لذلك قدرة تثقيف القدرات الحسية التي تحملها بيولوجيا الأطفال.

### خامساً: الإبتمال Optimality

تتصف سلوكيات تعامل مختلف الكيانات الحية مع الظواهر الطبيعية، ومع الكيانات الحية الأخرى، بصفة ما من صفات الإبتمال. والإبتمال هو تلك الحالة حينما يتحقق التوازن المناسب الظرفي بين استنفاد الطاقة وتحقيق إرضاء حاجة البقاء، من غير هذه القدرة يخسر الكيان الحي موقعه في مجال المنافسة، سواء مع الكيان الآخر أم مع القدرة على توافق معيشها مع متطلبات البيئة، فتزول. لذا تتألف غالب سلوكيات الكيانات الحية، وحتى المتقدمة منها، من استراتيجيات موروثه بيولوجياً، وتكتمل هذه الاستراتيجيات مع النمو عن طريق التدريب والتجربة، ويتحدد هذا النمو بقدراتها البيولوجية الموروثة. وتتمثل هذه السلوكيات البتملة باستراتيجيات صيد الأسد للغزلان، وبناء الطيور أعشاشها.

إنها الآلية ذاتها، التي تقود سلوكيات الإنسان في تعامله مع متطلبات البيئة، سواء الطبيعية منها أم الاجتماعية. إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً بين ما يرثه الكيان



الحي الآخر و بين ما يرثه الإنسان. فالإنسان يرث قدرات حسية و معرفية لتحقيق صفة الإبتمال و التعايش مع متطلبات البيئة الطبيعية و الاجتماعية، من غير استراتيجيات تعامل.

و لذا، فإن تدريب قدرات الإنسان و تثقيفها على الحس بالصفات الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعية و كيفية التعامل معها، و كذلك تدريب قدرات الابتكار على توافق سلوكيات تحقيق أشكال المصنعات، في سيرورات مرحلة التصنيع، هي حاجة تطورت و تأصلت في التركيب البدني و العقلي لكيان الإنسان العاقل.

إلا أن حركة قدرات الابتكار عند الإنسان هي حركة سيكولوجية واعية بذاتها، هدفها إرضاء الحاجة، و استراتيجياتها ليست طبيعية و إنما كلجيرية مبتكرة. و لذا فهي، بسبب ما تتضمن من ابتكار، لا تتصف بالضرورة بصيغ متوافقة مع متطلبات خصائص المادة، لا من حيث استفاد الطاقة، و لا من حيث إرضاء الحاجة، و لذا لا يتحقق دائماً بالضرورة التوازن المناسب حيث تكتسب صفة الإبتمال. و لذا، بقدر ما تنحرف حركات الدورة الإنتاجية عن متطلبات خصائص المادة، تعجز الدورة بهذا القدر عن تحقيق صفة الإبتمال للشكل المصنّع.

بمعنى أن القدرات الحسية التي يتعامل بموجها الإنسان لا ترث استراتيجيات تعامل تضبط الحركة. و من غير هذا الضبط تتعرض ممارساته للانفلات و تبذير الطاقة، و إخراج الدورة الإنتاجية من قدرتها على تحقيق صفة الإبتمال. فكما أن على الإنسان أن يبتكر استراتيجيات التنوع، فإن عليه أيضاً أن يبتكر استراتيجيات ضبطها، و ذلك عن طريق التعليم و التدريب و التثقيف على حس ضبط التنوع، و التعامل ضمن ضوابط مبتكرة. و بين أهم ضوابط التكوين الشكلي للمصنعات صيغ الأنماط، و السمترى<sup>(٥)</sup> و توازن الكتل و الاتساق، و غيرها من ضوابط التكوين الشكلي.

## سادساً: المعاصرة و الحداثة

لقد استمر العصر الزراعي، أو ساد تنظيم المجتمع الزراعي و رؤية الوجود التي اقترنت به، و قاد تطور حضارات الإنسان القديمة و الكلاسيكية، إلى أن حصلت ردة حضارية عامة مع انتقال المسيحية إلى أوروبا، و زوال الحضارة الكلاسيكية الإغريقية و الرومانية، فغطى أوروبا عصر ظلمات دام أكثر من عشرة قرون. ثم

---

(٥) السمترى (Symmetry) يعني التشابه المتوازن في الصورة.



ظهرت المسيحية بصيغتها اللاتينية، فأخذت تسائل و تبحث في أديرتها و جامعاتها و في حلقات مثقفها، ابتداءً من القرن الثاني عشر و لغاية القرن الرابع عشر، إلى أن أخذت تظهر معالم العصر النهضة، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر<sup>(٦)</sup>.

لقد أحدث ظهور عصر النهضة نقلة جذرية في تاريخ البشرية، لم تسبقها نقلة بأهميتها سوى النقلة من مجتمع الصيد إلى مجتمع الإنتاج الزراعي. و قد تمكنت المسيحية اللاتينية، في عصر النهضة، من أن تتحرر بدرجة كبيرة من ظلمات و غيبات الإبراهيمية التي سادت زمن تلك القرون المظلمة السابقة. فتم إحياء الفلسفة و التفلسف، و ظهر البحث في العلوم و في القوانين الطبيعية، و بدأ يتلور موقف موضوعي من المعرفة، و أخذ الطليعيون يتجاوزون تدريجياً مجتمع التماسك الاجتماعي الفئوي الضيق: القبلي و الإثني و الديني، و ابتكروا تماسكاً اجتماعياً جديداً و مفهوماً عقلانياً للأخلاق يعتمد التضامن الحر، كما أخذوا يتحررون من ابتلائهم بمفهوم الخطيئة، و بدأوا يكتشفون جمال بدن الإنسان و يستمتعون و يفتخرون بجمالية و عرض هذه الجمالية، لا في غرف مقفلة بل في ساحاتهم العامة و في كنائسهم، و ظهر في الوقت نفسه الأدب و الفن، اللذان لا يهدفان إلى تمجيد الإله المخلص، و إنما يهدفان إلى البحث في هموم الإنسان، و الاستمتاع بجمال اللغة. و كذلك بالنسبة إلى الفلسفة، حيث لا تركز على تبرير النصوص اللاهوتية، و إنما توظف نفسها في بحث هموم الوجود، و مساءلة هذا الوجود. و كان بمجموع هذه الانجازات الحضارية و تداخلها أن ظهرت المعاصرة.

و قد تضمن تكوين المعاصرة ظهور الطبقة البرجوازية، و تداخل مع هذا ظهور المجتمع المدني، الذي أخذ يتحرر من مختلف صيغ السلطة المركزية، سواء أكانت منها اللاهوتية أم الأسياذ الحاكمة. و ظهر في هذه البيئة الثقافية المعمار المتشخص Individuation، و ذلك بسبب تولد علاقات إنتاجية جديدة لم يسبقها مثيل في المجتمعات التقليدية السابقة، كما أقدمت القدرات الابتكارية لقادة الحرفة و العمارة و ابتكرت موقعاً اجتماعياً و معرفياً و مقاماً لدورهم في ممارسة بناء البيئة المعمرة نيابة عن المجتمع و قاداته لمواجهة هموم حاجاته الدنيوية و واقعية وجدانه.

ابتكر العصر النهضة و ظهر معه قاداته، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر، و هم كثيرون في مختلف مجالات الفنون، و أشير هنا فقط إلى بعضهم الذين

---

(٦) دام تطور ظهور العصر النهضة عدة قرون، و يمكن بمفهوم معين لتطور التاريخ اعتباره من القرن الحادي عشر. حددنا هنا القرن الخامس عشر بسبب ظهور المعمار المتشخص برونلسكي (١٣٧٧ - ١٤٤٦) (Filippo Brunelleschi) في مدينة فلورنسا.





أقدموا على تنشئة النهضة: جيوتو دي بوندوني (Giotto di Bondone)<sup>(٧)</sup> وپاولو أوتشَلُو (Paolo Uccello) (١٣٧٩ - ١٤٧٥)، و من بعدهم جاءت مجموعة من الفنانين والمعماريين أنضجت مبادئ النهضة الفنية، و بينها: المعمار برونلسكي والمعمار ألبرتي، و النحات دوناتلو، و النحات و الرسام مايكل أنجلو، و الرسام و العالم ليوناردو دا فنشي.

و تمتد هذه النهضة كموقف فكري و كممارسة حتى يومنا هذا. و خلالها تنوعت طرزها، كما تنوع قاداتها. فظهرت ضمنها الحداثة اعتباراً من أواخر القرن الثامن عشر، و كان قاد تنشئتها المعمار برتشارد، و المهندس جوزيف باكسن، و المعمار برتن، و المهندس برونيل، و جاء هؤلاء برؤية هندسية للحداثة. و جاءت من بعدهم مجموعة أخرى برؤية معمارية للحداثة و بين قادة تنشئتها في العقد الثاني من القرن العشرين: في ألمانيا بهرنس، و جماعة الباوهاوس بقيادة المعمار كروبيوس، و في فرنسا لو كوربوزيه، و في أمريكا فرانك لويد رايت.

لقد ابتكرت عبقرية المعاصرة و الحداثة علاقات اجتماعية و تنظيمية و تكنولوجية و معرفية، فكانت السبب المباشر لظهور المركنتالية و الرأسمالية، و المجتمع البرجوازي، و المجتمع الديمقراطي، و المكنتنة، و ظهور العلوم الحديثة، و الاستعمار والعولمة، و تغير دور الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، و بمختلف صيغها الإيجابية و السلبية، و أشير للبعض منها:

١ - ظهر المعمار و الفنان و الكاتب المتشخص، و اقترن مع ظهورهم تعدد المرجعيات المعرفية و الوجدانية، ففقدت بهذا القدر المرجعية المعلوماتية صفتها المشتركة بين أفراد المجتمع.

٢ - مع ظهور المعمار و الفنان المتشخص، استلب الحرفي دوره المعرفي و الحسي، و انحصر في التصنيع و برؤية يبتكرها المعمار، فأصبح تابعاً لقيادة المعمار في المرحلة الرؤيوية.

٣ - ابتكرت المكنتنة و تعممت بسرعة في مختلف صيغ الإنتاج، ففقد التصنيع الكثير من العلاقات السبريانية التي كان يتمتع بها الحرفي، و بهذا فقد المصنّع حسية الحرفي التي كانت تحل على معاله.

٤ - اكتشفت الطباعة ما أدى إلى زيادة المعرفة التكنولوجية و الأدبية و العلمية

---

(٧) جيوتو دي بوندوني (Giotto di Bondone) ولد عام ١٢٦٧ أو ١٢٧٧ و توفي عام ١٣٣٧.



زيادة أسية، فانتشرت المعرفة، و لكنها أصبحت تتجاوز قدرة استيعاب الفرد المعين، فحصلت فجوة معرفية بين قدرة الممتحن على استيعاب المعرفة والمعرفة التي أصبحت متوافرة وفي زيادة مطردة، وبخاصة بالنسبة إلى المتلقي.

٥ - تحولت وظيفة المصنّع من كونها أداة تُصنّع بهدف إرضاء مباشر للحاجة، إلى كونها سلعة تحمل قيمة استبدال (Exchange Value)، فكان الإنتاج لغاية انتهاء مرحلة المجتمع الزراعي/ الحرفي يتمتع بترابط اجتماعي معلوماتي وعاطفي مباشر بين المصنّع والمتلقي. واستبدلت هذه العلاقة المباشرة لتصبح علاقة بين المصنّع والمصنّع بصفته سلعة بهدف تداولها في السوق، وتصبح علاقة المتلقي بالمصنّع كذلك كسلعة يقيتها في السوق وليس ضمن علاقة بحرفي.

ومن ثم حولت قيمة السلعة لتصبح أرقاماً مجردة في قوائم ألواح البورصة.

ولذا، بقدر ما تركز هدف الإنتاج في قيمة الاستبدال، أي القيمة النفعية السوقية، أهمل إرضاء الحاجات بصيغ متوازنة، وبالقدر نفسه أبعد المتلقي عن المرحلة الرؤيوية والتصنيع، وبهذا تعطل بدرجة ما دوره في تهيئة التغذية الاسترجاعية، ودوره في تحقيق توازن مناسب لمركب الحاجة. ففقد الإنتاج الكثير من العلاقات الإنسانية التي كانت متأصلة في سيرورات الدورة الإنتاجية.

لسنا هنا بصدد تقليل أهمية الحرية الهائلة التي اكتسبها الفرد الرؤيوي المعمار والتي جاءت بها المعاصرة كالتشخص، و حرية تفرد المتلقي بتوافر تعدد المرجعيات له، وتعدد بدائل المصنّعات ودور هذا في أغناء معيش المتلقي وسروره واستمتاعه بها.

٦ - يتضح مما تقدم، أنّ العمارة المعاصرة، وامتدادها في الحداثة، جاءت معها إيجابياتها وسلبياتها. فلكل من التشخص والمكننة والتخصص نواحيها المتباينة. و بقدر ما أحدثت هذه المقومات سدادات بين مراحل الإنتاج، سدّمت شفافية انسياب المعلومات بين مراحلها، وأحبطت الفكر في مختلف مراحل الإنتاج، وأصبح عاجزاً عن الأداء المجدي. كان ذلك بالرغم من أن هذه المقومات ذاتها هي سبب في تهيئة ظرف حرية الابتكار المتزايد والتنوع، و ابتكار عمارة و طرز متميزة أغنت حضارة الإنسان، إلا أنها تمثل حالات نادرة وخاصة و بمعزل عن عموميات الإنتاج. و هنا مصدر تلوث البيئة المعمرة، وبخاصة في مناطق العالم التي لم تتمكن كلجرياتها المعرفية والحسية و الإنتاجية من استيعاب متطلبات رؤية الحداثة للوجود، و المتطلبات التنظيمية للتصنيع الممكن.

٧ - تبين مما تقدم أن مواقع الخلل في الإنتاج يمكن أن تحصل في أي من مقومات الأقطاب الثلاثة المتفاعلة في الحركة الجدلية للدورة الإنتاجية؛ ما يجعل



وظيفة المنظر هي البحث في بنوية الدورة الإنتاجية ليتمكن من تشخيص مواقع التطور والتنضيج في الإنتاج المعاصر، كما في مواقع الخلل والتلوث البيئي.

٨ - التشخيص: مع ظهور البرجوازية، كطبقة و فكر، تأسست حرية التشخيص و انبنت عليها كلجيرية التشخيص، أو ربما أدق، ظهر التشخيص كثورة تحرر إرادة و قدرات الابتكار من معوقات و مقيدات كلجريات المجتمع و الإنتاج التقليدي.

و كان من هنا أن منح الفرد المعمار و الفنان نفسه حرية التفرد و التفكير، ما جعله غير مرتبط أو محدد بالعرف القائم، أي بالمرجعية المشتركة؛ الأمر الذي أدى إلى توليد مرجعيات متميزة متعددة.

التشخيص هو تلك الحالة في العلاقات الاجتماعية حيث يمنح الفرد نفسه حرية التفرد، و يمنحه المجتمع هذه الحرية، و شرط حالة التشخيص هو أن يقدم هذا الفرد على قيادة هموم المجتمع، و يتعاطف وجدانه معه، بينما التفرد، بذاته، هو التفرد بالهموم الذاتية و الخاصة، خارج هموم المجتمع.

## سابعاً: الفصل و الوصل

إن الهدف من جدلية الفصل و الوصل هو انتقاء معالم من الخزين التقليدي، فيسخرها المعمار كمقومات في ابتكار معالم حديثة، كجزء من الحركة العالمية في تطور العمارة، حيث تكون عمارة، و في الوقت نفسه تحمل معالم تعبر عن خصوصية المحل.

تتضمن سيرورة الفصل انتقاء معالم من الخزين التقليدي، لا بسبب أهميتها التاريخية أو الرمزية، و إنما بسبب انتقاء حر اعتباطي، فيعرض هذه المعالم لتقييم ذاتي، يذاوتها، و يجعل منها مقومات في سيرورات توليد شكل حديث يتميز بدلالة خصوصية المحل.

و بهذه الحرية التي يمنحها المعمار لذاته، يكون قد هياً لنفسه قاعدة يتمكن بواسطتها من إخضاع شكلية المعالم التراثية و التقليدية إلى تجريد. و التجريد هو عزل شكلية المعالم عن مسبباتها الأصل و آليات توليدها، عن خصائص المادة الأصل، و عن الحاجة التي كانت سبب تصنيفها. بهذا يتمكن من تجاوز التباين بين المتطلبات الشكلية لكلا الحالتين: متطلبات التصنيع التقليدي في مقابل التصنيع الحديث. فيسخر الشكل المجرد كمقوم في ابتكار شكل جديد حديث، من غير أن يتعرض لتناقض جدلي في توليد الشكل الجديد. فيكون بهذا قد حقق وصلاً بين حالتين متناقضتين لتكوين الشكل، غير قابلتين للتوافق. و يتطلب تحقيق هذا الوصل شرط استخدام تكنولوجية معاصرة، تتوافق مع خصائص المادة المسخرة في هذا الاستيلاء.



و بهذا يكون قد حقق وصلاً مستحدثاً حسب متطلبات تكنولوجيايات حديثة. فالهدف ليس إحياء معالم التراث، وإنما ابتكار عمارة معاصرة تتضمن تجريدات بدلالة محلية، فيتحقق تنوع وأغناء للعمارة العالمية عن طريق إضفاء سمات محلية على معالمها.

و عن طريق الفصل التجريدي و الوصل التكويني المتداخل معه، يكون المعمار الرؤيوي الحديث قد استحدث رؤية لوظيفة جديدة للعمارة في إرضاء متطلبات حاجات وجدانية المجتمع، و ليس إرضاء متطلبات محددة بمحل أو قطر، و إنما إرضاء نهج الحدائثة على صعيد عالمي يتعاطف مع خصوصيات المحل. و بهذا إغناء المحل بما يمكن أن تقدم له الحدائثة العالمية، و بقدر ما يصبح مقوماً فيها، و لكنه يحمل دلالة تعبر عن محله.

لذا فإنها حركة تتضمن مجازفة تصميمية، لأنها لا تتمتع بمرجعية قائمة، أو لأن هناك تجربة سابقة تستند إليها مخيلة المعمار، فيسخرها في سيرورات التجريد و التحديث و الابتكار، و إنجاب الشكل الجديد. إنها مجازفة الابتكار الإستيطقي، لذا، لا يمكن التنبؤ بجدواها، إلا بعد أن يتولد الشكل و يظهر خارج المخيلة، بصيغته ككيان لمادية العمارة.

### ثامناً: مقارنة بين العمارة العربية/الإسلامية و المسيحية اللاتينية

حينما تظهر حضارة ما و تتأسس، يكون قد تهيأ مسبقاً ظرف يهيئ بدوره الظرف المناسب للقدرات الابتكارية القائمة و المسببة في ذلك المجتمع، فتتقدم هذه القدرات و تبتكر كلجريات و تكنولوجيايات لتأسيس تلك الحضارة؛ ما يعني أن التقدم الذي يحصل ضمن الحضارة في مختلف المجالات الاجتماعية و الإنتاجية، بما في ذلك أشكال طرز العمارة و المصنعات الأخرى كالملبس و غيرها، هو دلالة على أن المجتمع هيأ الظرف المناسب للقدرات الابتكارية لتقوم بابتكار التقدم الذي يحصل في تلك الحضارة. و خلاف هذا، هو دلالة على عجز قدرة الحضارة على تفعيل القدرات الابتكارية.

لقد حققت الحضارة المسيحية اللاتينية في أوروبا، بين منتصف القرن الرابع و نهاية القرن العشرين خمس نقلات في مجال العمارة، عبرت عنها بسبعة طرز متميزة، مع إحداث نقلة جذرية في التكنولوجيا الإنشائية، و ذلك من إنشائية الكتلة إلى الإنشائية الهيكلية. إن الطرز التي ابتكرتها الحضارة المسيحية اللاتينية هي: البيزنطية، و المسيحية المبكرة، و الرومانيسكية، و الغوطية، و النهضة، و الصناعية، و الحدائثة.

بينما نجد أن الطراز العربي/الإسلامي ابتكر و طور و نضج في القرن التاسع،



و أمتد إنتاجه حتى نهاية القرن التاسع عشر، مع تنوع لا يتجاوز الطراز نفسه. مع أن هذا الطراز امتد من المغرب إلى الصين، و لمدة أكثر من عشرة قرون، من غير أن يحقق نقلة في الطراز، لا في سمات أشكال المصنعات، ولا في التكنولوجيات الإنشائية.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح: لماذا تمكنت الحضارة المسيحية اللاتينية من إحداث هذه النقلات و الطرز المتعددة، بينما عجزت عن ذلك الحضارة العربية/ الإسلامية؟. ستدلنا المقارنة بين هاتين الحضارتين على بعض المقومات و العوامل التي أدت إلى هذا التباين، كما ستدلنا إلى ظرف تفعيل أو تعطيل القدرات الابتكارية في كل من هاتين الحضارتين.

لقد انبثقت هاتان الحضارتان على أيديولوجية متشابهة، تتضمن رؤية التوحيد، و هما متطابقتان من حيث مفهومها لمصدر المعرفة، و القوى الكلية الكونية، كما إنهما حضارتان في تماس دائم جغرافي و اجتماعي و سياسي، سلمي و حربي. و قد أسهم كلاهما في تطور حضارة البشر، كما إن كليهما تعرضتا في سيروراتهما التاريخية إلى ردأت حضارية. فقد تعرضت المسيحية إلى موجة تكسير الأيقونات في منتصف القرن الثامن، و محاكم التفتيش في أوروبا، و الموجة البيوريتانية في إنكلترا في القرنين السادس و السابع عشر، و الموجة الإنغليكانية الصهيونية الأمريكية في القرنين التاسع عشر و العشرين. و قد بدأت الردة في الحضارة العربية/ الإسلامية مع إدارة سلطة الخليفة المتوكل في القرن التاسع، فتوسعت الحركات الرافضة للتطور المعرفي و الفلسفي بخاصة، و تمثلت بموقف أبي حامد الغزالي من المعرفة السببية و الفلسفة بعامه. و بالغ برفض المعرفة ابن تيمية، في القرن الثالث عشر، فامتد تأثيره في الزمن، و لم يزل سائداً و متوسعا بصيغه الوهابية و تفرعاتها.

١ - لقد انتقلت المسيحية إلى أوروبا، و تربعت على قاعدة الحضارة الرومانية التي تتضمن قواعد كلجيرية للتعامل مع الحرفة و تنظيمها بموجب منظمات معترف بها من قبل الدولة و إدارات المجتمع، كما من قبل المجتمع نفسه - مفهوم تنظيمات النقابات و اللوجات<sup>(٨)</sup> و الكلدات<sup>(٩)</sup> التي ظهرت على هذه القاعدة - أنها القاعدة

---

(٨) اللوجات (Lodges)، هي المقار شبه الثابتة لفرقة بئاني الكاتدرائيات، و التي أصبح يقودها معمار متعلم، و في مقام اجتماعي مرموق. و قد ظهرت اللوجات في القرن الثاني عشر مع موجة بناء الكاتدرائيات المتعددة في أوروبا.

(٩) الكلدات (Guilds) هي منظمات ظهرت في القرن الثاني عشر، و تضم التجار و الحرفيين بالنسبة إلى حرفة معينة، مثل الصياغة و الدباغة و الحياكة و غيرها. وظيفتها تنظيم العلاقة بين المجتمع و الصنيع، و مراقبة كفاءة المصنعات، و منحها شهادة باسمها، و هنا بداية شهادة براءة الاختراع. و تقوم الكلدات برعاية المتعلمين إليها من حيث الرعاية الصحية و الدفن و رعاية العائلة بعد وفاة الحرفي.



الأساس في تكوين المجتمع المدني، إضافة إلى ذلك، و بانتقال المسيحية إلى أوروبا، تأسست على قاعدة فلسفية، إغريقية و رومانية، تتضمن المنطق و المساءلة الجدلية، في رؤية الوجود بعامة. و من هنا أخذت صفتها اللاتينية.

يفترض الإيمان بالتوحيد أن مصدر الحركة هو القدرة الإلهية. و تتعارض هذه الرؤية جذرياً مع القوانين الطبيعية، و لذا، يعطل الإيمان البحث عن مصدر الطاقة في حركة الأشياء و مسبباتها الحقيقية. و لكن، مع التطور في الإنتاج الميكانيكي الذي أخذ يظهر و يتطور في أوروبا، ظهر تعارض متأصل بين هاتين الرؤيتين: التوحيد، و في المقابل القوانين الطبيعية.

٢ - تأسست الأديرة المسيحية في أوروبا اعتباراً من القرن الرابع، فكان على الراهب في الأديرة العمل في الحقول و إنتاج المصنّعات و العمارة، ما جعله في ظرف تماس مباشر مع التصنيع، و في علاقة وجودية و تأملية و معرفية مع خصائص المادة؛ و من هنا، أصبح يتمتع بوعي أهمية الطاقة و العمل، و يمنحهما قيمة. فحينما انتقلت العلوم و الآداب و الفلسفة الإغريقية و الرومانية و العربية إلى الأديرة، اعتباراً من القرن الحادي عشر، كان الرهبان في ظرف متهيئ لتقبل و استيعاب هذه العلوم و الفلسفة.

٣ - و مع تأسيس الدولة البيزنطية و المسيحية الرومانية، اعتمدت الإدارة المسيحية الفنون، و الرسم الجداري و الموزاييك الزجاجي و الحجري و الأيقونات و الرسم، كأداة تعليمية تبشيرية، ما جعل رجال اللاهوت و القيادة المسيحية في تماس مباشر مع هذه الفنون، فأصبحوا في تجربة تطبيقية مستمرة مع خصائص المادة.

٤ - لم تمنح الحضارة العربية/ الإسلامية ظاهرة الطاقة اهتماماً؛ لأن مصدرها في الرؤية التوحيدية هو القوى الإلهية. كما إن الاهتمام المعرفي بمصدر الطاقة و البحث فيها، يتعارض جذرياً مع كلجيرية البداوة و الغزو، و التي استورثتها الدولة الخلافة، و انبنت عليها، و هي كلجريات قاعدتها خارج الإنتاج.

ينبني التبادل التجاري على الثقة و الدقة في العمل، و تقدير و تقييم الجهد في الأشياء المتبادلة، و الذي تناقض تماماً معه هو الغزو الذي ينبني على الخدعة و المفاجأة. أي، حينما يسخر الأول حدسه لتقييم الجهد المتبادل عن طريق الأشياء المتبادلة، فإن الثاني لا يعي هذا الجهد، و لا يمنحه قيمة، بل يمنح الحق لنفسه بأن يسرق ما عند الآخر. فالمصنّع في نخيلة كلجيرية الغزو، لا يعبر عن قيمة الجهد، و إنما ممتلك، مجرد.





٥ - و حينما ظهر المنطق والفلسفة والمساءلة في الحضارة العربية/ الإسلامية، و تمثلت بحركة المعتزلة، و الفلسفة بالكندي و ابن سينا و غيرهما، و في الفلك و الرياضيات و غيرهما من العلوم، كان تطور معرفي بين صفوة بمعزل عن المجتمع بعامه، و خارج رؤية اللاهوت الرسمي، و كانت مساءلاتها خارج البحث في الظواهر الطبيعية. و لم تكن ممارسة الفلسفة و البحث فيها في تماس مع التصنيع، بل خارجه. فالتصنيع الحرفي كان يبتكر تكنولوجياته و المعرفة التي يسخرها بمعزل عن منطق الفلسفة و علوم الصفوة. و حينما ظهرت العلوم الطبيعية متمثلة بأبي بكر الرازي و ابن الهيثم، كانت خارج المنظمات اللاهوتية، و في خصام معها، و لم تتأثر منظمات الفقه بهذه العلوم و الفلسفة، بل كانت معادية لها.

٦ - حينما انتقلت الخلافة الإسلامية من الجزيرة و توسعت، انتقل معها تنظيم إدارة اللاهوت الذي كان أساساً تنظيمياً قليلاً عسكرياً، و كان جزءاً من السلطة المركزية؛ بمعنى، أن مقام رجل الدين الفقيه أشبه بمقام رجل السلطة و قيادته العسكرية، لا يمارس العمل، و يستنكف منه، و ليس له تماس معه. إن قوت معيش رجال الفقه لا يرجع إلى عمل يقومون به، بل إلى رواتب تؤمنها لهم الدولة، أو إلى تبرعات المؤمنين. فيكون قوت معيش هؤلاء بمعزل عن الإنتاج و متطلبات العمل و همومه، و المعرفة المتطلبة له و التأمل فيه. و لذا، أصبحت القيادة اللاهوتية في العالم الإسلامي بمعزل كلي عن التعرف على خصائص المادة، و التصور المعرفي العلمي، و متطلبات التصنيع و التسويق.

٧ - منذ أن جاء الإسلام، ظهر رجال اللاهوت، فأخذوا موقع قيادة المجتمع، و لكنهم مارسوا متطلبات المعيش اليومي بمعزل عن ممارسة الفنون، فشملت وظيفتهم اللاهوتية في قيادة المجتمع، كبت غالب الفنون، ومنها: الرسم و النحت و الرقص و الموسيقى، و كبت حرية الاستمتاع بها.

## تاسعاً: الجمال و القبح

١ - يتفرد وعي ذات الوجود لدى الإنسان عن جميع الحيوانات لأنها تعي حتمية زوال البقاء. و بقدر ما تتأمل فيه، و تتساءل عن جدوى الوجود و زواله، و باللغة التقليدية: لماذا أزل أصلأ، و لماذا أتمنى الخلود، و أسعى إليه؟ تصبح صورتان: الحاضر و الماضي، عبثاً لا معنى له، ما لم تمنح الذات وجودها قيمة تبتكرها خارج متطلبات البقاء، و هي قيم إرضاء الحاجة الإستيطيقية.

أخذت المخيلة تبتكر تعاملأ حراً مع هموم الوجود، فمنحت هذه الذات



وجودها وعياً يتضمن قيمة إنسانية، وأخذت تسخر قدراتها الحسية، إضافة إلى حماية وإدامة الوجود، لحس بوجود خارج إرضاء متطلبات الحاجة القاعدية المركبة: النفعية والرمزية، سواء في الواقع أو في المخيلة. فابتكرت سيكولوجية «الاستمتاع»، إضافة إلى السرور، وتآصل فيها مع ظهور الإنسان العاقل.

فالذات تنسّر بقدر ما تحقق قدرة البقاء الآمن والمريح، أي إرضاء متطلبات الحاجتين النفعية والرمزية، كإرضاء حاجة الطعام، والملجأ، والملبس، والحنان الأبوي، والصحة الجيدة، وتكاثر الذرية، والتملك، وغبطة حماية الآلهة، والانغماس في شطحات صوفية، وغيرها. فهذه حالات من الفرح السيكولوجي، ولكنه سرور مشروط، وليس حراً.

بينما يؤلف الاستمتاع حالة سيكولوجية متباينة تماماً. المهم هنا ليس ما يدره الطعام من فائدة صحية، مثلاً، وإنما اللذة في طعمه ونكهته، وممارسة الجنس ليس بهدف التكاثر أو أداء وظيفة بيولوجية غريزية، وإنما لتحقيق متعة نشوة الجنس الحر، فيصبح تفعيل السرور وتنضيجه هو الهدف؛ أي «السرور الحر» من هموم الوجود، وهذا يكتسب السرور صفة سيكولوجية «الاستمتاع».

إذن، فشرط إرضاء سيكولوجية «الاستمتاع» هو تحرير السرور من الحاجة القاعدية، و شرط تفعيله المادي هو الحس بصفات الإبتمال القائمة في أشكال الأشياء: المصنّعة والطبيعية، وقدرة التعامل معها.

أصبح الاستمتاع بالوجود، أو الوجود المستمتع، سيكولوجية متأصلة في حضارة الإنسان، ولذا، على مجتمع حضارة الإنسان تدريب قدرات نخيلة تفعيل القدرات الحسية التي ترضي الحاجة الإستيطيقية والتدريب عليها، وأضحى الاستمتاع منحى تآصل في تركيب بيولوجية/كلجيرية مجتمع الإنسان، ومن دون تفعيله وتنشيطه وتنضيجه سيصبح الوجود حالة بقاء ممل وبلا معنى.

٢- هناك تعاريف كثيرة، و تنظير متباين متعدد يصف المفاهيم والعلاقات بين الإستيطيقية والفن والجمال، غير أننا بعد أن عرفنا صفة الإبتمال، والفرق بين السرور والاستمتاع، سنعرّف هذه المفاهيم كما يلي:

### أ- الإستيطيقية

هي تلك الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، الثالثة في مركب الحاجة المركبة، والتي ترضي حاجة حس وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، وهذا يمنح الإنسان قيمة ومعنى لإنسانيته.





## ب - الفن

هو ذلك المصنع الذي يحمل رسالة ترضي متطلبات الحاجة الإستيطيقية، بكونها جزءاً من مركب الحاجة، ويشمل المصطلح المصنوعات كالعماراة والنحت والرسم والخط والشعر والأدب، كما يشمل سلوكيات الحركة كالموسيقى والرقص والغناء والرياضة واللعب بعامه.

## ج - الجمال والقبح

يكتسب شكل الشيء، المصنع أو الطبيعي، صفة الجمال المعمة، سواء أكان مصنوعاً أم ظاهرة طبيعية، بقدر ما يتصف بصفة الإبتمال، و بقدر ما تمنح القدرات الحسية الذاتية قيمة محبذة أو مفضلة لهذه الصفة، بقدر ما يصبح بهذه القيمة هذا الشكل أداة استمتاع، لأن القيمة تمنح حصراً إلى مركب تكوين الشكل.

و بقدر ما يفتقد الشكل صفة الإبتمال، و لا يمنح قيمة محبذة يتصف بالقبح بالنسبة إلى الحس الإستيطيقي، و إن منحت الذات قيمة محبذة، فتكون قيمه خارج إرضاء الحس الإستيطيقي، و لذا، فهي قيمة ذاتية غير معمة.

و بما أن جميع أشكال الظواهر الطبيعية هي حصيلة لصيغة ما من حالات الإبتمال، فيقدر ما تمنح قيماً محبذة تكتسب في تخيلة الذات صفة الجمال، و عكس هذا ستنبذ و تعتبر مرفوضة أو قبيحة.

٣ - تنبني صفة الإبتمال التي تتصف بها المصنوعات على التوازن المناسب للعلاقة الجدلية بين استنفاد الطاقة، أي خصائص المادة المتفاعلة، و إرضاء الحاجة المركبة في المقابل. و بما أن خصائص المادة هي من الثوابت في تركيب كل الأشياء، في كل مكان و زمان، فهي تؤلف قاعدة عميمة Universality لعلاقة جدلية الوجود المادي للإنسان. و من جهة أخرى، بقدر ما تكون الحاجة المركبة التي سعت جدلية الدورة الإنتاجية لإرضائها، متوافقة مع سيكولوجية هموم البشر الوجدانية و العاطفية و البدنية بصورة عامة Generally، تتصف بعموميتها بالنسبة إلى حضارة البشر. إن التوازن بين هاتين الصفتين: عميمة خصائص المادة و عمومية الحاجة، في التفاعل الجدلي الذي يحقق شكل المصنع، هو الذي يمنح الشكل صفة عمومية الإبتمال، و ما يجعل الحس بصفة الإبتمال، و يمنح قيمة محبذة للأشكال التي تتصف بها، فتؤلف سلوكيات اجتماعية حضارية تتجاوز نسبية تفردية الذات، و نسبية الزمن و المكان، و تؤلف قيماً عميمة تمتد عبر تطورات الحضارات الإنسان. إلا أن شرط التفاعل الحسي مع صفات الإبتمال هو تدريب القدرات الحسية و تنضيجها على تعامل حسي مناسب مع هذه الصفات.



## عاشراً: المقدس

١ - عند إرضاء الحاجة الرمزية، تقدم الذات الواعية بذاتها، وتحدد في مخيلتها موقعاً لذاتها بين الأشياء والعلاقات الاجتماعية. ومع ظهور الإنسان العاقل، أخذ هذا الإنسان يبتكر قوى خارقة يسخرها كأداة لحماية الذات، أو كأداة تعبير عن هذه الهوية أو كقوى ضد خصومه، وتمثل هذه القوى بكيانات الطوطميات والأرواح والآلهة. وتتصف القوى الخارقة بأنها مجردة عن واقع الوجود، أي أنها لا تخضع إلى خصائص المادة، لا لسببياتها ولا لضرورياتها، فهي خارج الطبيعة، الزمان والمكان.

و بقدر ما تدعم هذه القوى هويته الذاتية، يمنحها مقام التقديس والتأليه. ولكي يتمكن من التعامل معها، جسدها بكيانات ملموسة، مثلاً، شجرة ما في العلاقة الطوطمية، أو يصنع لها تمثالاً فتتجسد فيه، أو معبداً تسكنه، فتصبح بالنسبة إليه، في هذه الحالة، كيانات خارقة، ولكنها في تماس مع المؤمن. وبقدر ما تتجسد هذه المصنوعات وتأخذ كيان الآلهة، تكتسب قدسيتها، أو بقدر ما يرتبط مُصنَّع ما بكيان هذه المقدسات، و يقرن الفرد هويته به، يكتسب هذا المصنَّع مقاماً مقدساً في مخيلة المؤمن، فيصبح دخول المعبد من قبله، لا يؤلف دخول مبنى، وإنما إحداث نقلة من عالم المدنس خارج أبواب هذا المنشأ، عالم الفوضى والخطر، إلى عالم الحماية ورعاية قوى المقدس الخارقة، التي منحها المؤمن مسبقاً قوى لهذا الكيان، وأضفى عليها إجلالاً متزايداً من خلال رهبة التعبد والتوسل. إذن، فالعمارة المقدسة هي المصنَّع الذي يُوظف كأداة تعبر عن كيان مقدس ما، أو تمثله، أو تقرن به، أو تجسده.

٢ - هناك أربع حركات متعاقبة في الدورة الإنتاجية عند نقل رؤية المقدس من موقعها في مخيلة الفكر إلى كيان مادي في عالم الوجود:

### أ - المرحلة الرؤيوية

تتوضح فكرة كيان المقدس، كقوى خارقة في مخيلة المؤمن، ومن ثم تبلور وتتحدد كرؤية لمصنَّع يجسد كيان المقدس.

و بقدر ما يكتسب كيان المقدس إيماناً جمعياً ويصبح التماس معه واللجوء إليه حاجة جمعية، تظهر الحاجة إلى ابتكار الأداة المناسبة لإرضاء حاجة تجسيده، أو تمثله بجسد مادي ملموس، أو لا يكتمل التعامل مع القوى الخارقة وهي في المخيلة، ما لم يتحقق تجسيدها بكيان مادي ملموس. وما أن تتوضح هذه الرؤية في الفكر، وترسل كرؤية إلى مرحلة التصنيع، حتى تنتهي وظيفة هذه المرحلة.



## ب - مرحلة التصنيع

يتقدم المؤدي المصنّع و يفاعل المادة الخام ، و يحولها لتأخذ شكل الرؤية المرسله له ، و بهذا يحول هذه الرؤية من موقعها في المخيلة إلى معالم مادية ، و في واقعية العالم الدنيوي. و بانتهاء هذه المرحلة يكون قد أنجز تصنيع المصنّع. و ما دام هذا المصنّع في موقع مرحلة التصنيع ، فسيبقى كياناً مادياً لمصنّع ما. إن مرحلة التصنيع هي تفاعل الفكر مع خصائص المادة بهدف تحويلها إلى شكل ما ، و لذا ، فهي حركة في الضرورة سبريانية ، تخضع إلى متطلبات خصائص المادة ، و هي في الضرورة حركة منطقية في مختلف جزئياتها.

إن حركة التصنيع تحمل شكل المصنّع و معالم تحمل مؤشرات ، تقوم بوظيفة الدلالة على فحوى الرسالة الواردة من المرحلة الرؤيوية ، لذا ، فهي نقل رؤية إلى مؤشرات مادية بدلالة المرجعية المشتركة.

## ج - مرحلة التلقي

ما أن ينتهي تصنيع المصنّع ، و ينقل إلى موقع التقديس ، و ي دشّن كبناء مقدس ، ينتقل في تلك الآنية من كونه مادة جامدة في واقع الوجود ، إلى قوى خارقة ، خارج واقع الوجود ، و يكون قد اكتسب في تلك الآنيات صفة المقدس ، و يفقد في الوقت نفسه صفته المادية. و لكن النقل الذي يحصل في المخيلة يتناقض مع واقع مادية المصنّع ، و هو تناقض سيواكب تعامل المؤمن مع المصنّع.

٣ - هذا ما يجعل تحويل مفهوم المقدس إلى شكلية متجسدة في مادة جامدة ، كالحجر و الخشب اللذين يكونان جسدية معالم المصنّع ، و هي ليست بحركة بسيطة أو ميكانيكية. إن تعقيد الحركة لا يكمن في أن هناك فكراً يحرك سيرورة التصنيع ، لأن أي سيرورة تصنيع تتضمن هذا الفكر الفاعل المحرك للتفاعل الجدلي بين المادة و الفكر ، و الذي يخضع في الضرورة إلى خصائص المادة.

إن نقل رؤية لكيان خارج واقع عالم الوجود كالمقدس إلى وجود مجسد ، يؤلف تناقضاً في منطق التعامل مع المادة. سنفهم تناقض هذه الجدلية و فقدانها المنطق و لا عقلانيتها لأنها تحول المؤشرات من واقع ماديتها إلى كيان غير مادي يحمل إرادة.

إن مادية المؤشرات لا يمكن أن تتضمن فكراً أو قوى حية.. فالفكر و المادة وسطان في الوجود مختلفان لا يمكن تحويل أحدهما إلى الآخر في واقعية الوجود. فالمادة الجامدة بحد ذاتها لا يمكن أن تصبح فكراً ، و لا يمكن للفكر أن يصبح مادة جامدة. إن وجود الفكر ، هو حصراً من اختصاص الدماغ لا غير ، و يبقى موقعه فيه.



إن آلية نقل مادية مؤشرات المصنّع إلى كيان المقدس الذي يتمتع بقوى خارقة، من فكر وإرادة، أو أن يجعل من المصنّع تجسيدا أو ملجأ لإله ما، هي خداع ذاتي يبنني على أنلوجية لا عقلانية تبتكر كياناً إرادياً في مخيلته، و هو قائم في المخيلة لكنه يتصوره يتجسد في مادة جامدة، و هنا تكمن الحركة الرابعة.

فحينما تجسد معالم المصنّع و تتقمص رؤية لمقدس، عند ذاك تتحول وظيفة هذه المعالم من كونها أداة تأشير، أي من كونها مؤشراً إلى مؤشرٍ إليه، فتصبح حالة انتقال من وجود مادي إلى وجود لا مادي، و بهذا تكتسب في مخيلة المؤمن مقام المقدس. و هنا يندمج كيانان متناقضان في تفاعل التلقي فتتحول وظيفة شكلية المؤشر إلى كيان المقدس ذاته و يفقد وظيفته كمؤشر، كما تتحول المادة إلى كيان مقدس. و هنا يكمن الاختلاف الجوهرى بين السيميائية التي تنقل المعلومات التي تنبني بالضرورة على منطق التشفير و عقلانية منطق التجربة العملية في المعيش اليومي، إلى حركة «تجسدية» لامنطقية، خارج التجربة العملية و خارج واقع عالم الوجود. و من غير هذه الحركة الأنلوجية اللا منطقية، و اللا عقلانية، يفقد المصنّع قدسيته، أو حتى وجوده.

في هذا المخاض الفكري يتحول نظام الحوار إلى نظام الإيمان؛ و هذا ما يفسر ظاهرة العلاقة القدسية بين المؤمن و المصنّع. لا يتحقق ارتقاء المصنّع المادي إلى مقام كيان المقدس، ما لم تبطل واقعية منطق نظام الدلالة، و استبداله بنظام لاعقلانية الإيمان. إن العلاقة بين المؤشر إلى و المؤشر إليه، في هذه الحالة، ليست إيصال معلومات، بل نقل حالة المادة من موقعها المادي إلى صفة لا مادية في المخيلة، فيكون الحوار في هذه النقطة قد تجاهل واقعية مادية و شكلية المصنّع، و بهذا يكون قد أبطل منطق الحوار و التجأ إلى دلالة أنلوجية تداوتية لاعقلانية.

## حادي عشر: أنماط الكلجريات

تؤلف الكلجريات مجموعة من مفاهيم و عقائد و سلوكيات و قيم و طقوس يسخرها الفرد في تنظيم علاقات معيشه مع الظواهر الطبيعية و الاجتماعية. و بقدر ما تنتظم هذه الكلجريات في رؤية الوجود بعامة في مجموعات مميزة، تصبح عندئذ أنماط كلجريات.

لقد ظهرت مع تطور حضارة الإنسان أنماط كلجيرية متعددة، تبتكر و تتطور و تنضج، ثم تهرم و يزول البعض منها و تعاد صياغة البعض الآخر، فتمتد في الزمن بقدر ما يجد فيها المجتمع المعين، بكونها فعالة في تنظيم المعيش. و هكذا تتكيف صيغ



الأنماط مع المتغيرات في البيئة الطبيعية و الاجتماعية، فيحصل التقدم الحضاري، أو يلتزم المجتمع صيغة ما فيخسر موقعه في آليات المنافسة فيزول مع الأنماط التي اعتمدها، و تنتقل حركة التقدم إلى مجتمع آخر مع أنماط مبتكرة، أو صيغ مستجدة منها.

تمثل هذه الأنماط الكلجيرية التي ظهرت مع تطور حضارة الإنسان في تنظيم العائلة، العلاقات الجندرية<sup>(١٠)</sup>: بين الذكور و الإناث، السحر، الدين، المنطق، اللاعقلانية، العنف، التسامح، الفلسفة، الكذب، السرقة، الغزو، الحرفة، الدقة في العمل، الأمانة، الصدق، التعليم، الاستمتاع، العبادة، و غيرها التي ابتكرها الإنسان في تنظيم معيشه اليومي.

لقد اخترت ثلاثة أنماط كلجيرية هي: الأمثال و اللاهوت و الفلسفة، و سألين صفاتها و وظائفها و أقارن بينها، بكونها أنماطاً كلجيرية تنظم و تقود الفكر في التعامل مع متطلبات المعيش:

## ١ - الأمثال

ظهرت الأمثال في المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، و هي عبارات موجزة، بدلالات واضحة مبسطة لسلوكيات معينة. و بسبب وضوحها و جدوى دلالاتها في تنظيم سلوكيات التعامل، لذا فهي تُعبر عن مشاعر و أخلاق و ضروب تفكير الجماعة التي ابتكرتها و سخرتها في تنظيم سلوكيات معاشها؛ فهي، إذن، وليدة تجربة معيش ذلك المجتمع.

للأمثال وظائف متعددة، بينها: إزالة الشكوك في سلوكية معينة، أو أنها أداة تسلية عن مأس و فواجع، و بذلك تخفف من وقعها على نفسية الفرد و الجماعة، كما إنها تؤلف قيادة و قيماً تربوية و تضامنية بين الجماعة لأنها أقوال مبسطة مختصرة، توضح لطالب المعرفة و الطفل، ما يتعين أن تكون عليه السلوكيات المعتمدة.

يتصف التعامل مع الأمثال بحرية اختيارها بالرغم من متناقضات دلالاتها.

و تتميز الأمثال، كنمط في تنظيم سلوكيات التعامل، بكونها انتقائية و عفوية، كما إنها تهىء للفرد مفردات مستقلة الواحدة عن الأخرى، لذا فهناك مجال في حرية الاختيار.

---

(١٠) الجندر (Gender) هو الجنس من حيث الذكورة و الأنوثة.





## ٢ - اللاهوت

مع ظهور المجتمع الزراعي، ظهر المجتمع المركّب، حيث ظهرت التراتيبات الاجتماعية: ضمن العائلة والقبيلة والطبقة. فظهرت السلطة المركزية ومعها ضرورة تنظيمات اجتماعية تؤمن تماسكاً مناسباً، فظهرت مع الأديان المنظمات اللاهوتية التي تقوم بوظيفة إدارة وإدامة الرؤية الدينية، وابتكارها أحياناً. أما ممارسة السحر فكانت ممارسة من قبل أفراد متطوعين غير متفرغين غالباً، وغير ملتزمين بنظام مدون إلزامي، بينما جاءت المنظمات اللاهوتية كمنظمات متخصصة و متفرغة، حيث تتضمن نصوصها اللاهوتية تصورات مبسطة لهماوم الوجود وإدارة المجتمع، فتؤلف المعرفة عندها طقوماً جاهزة من منظومات فكرية متكاملة و فوقية إلهية، و لذا فهي مغلقة و تفترض الالتزام الكلي، وبسبب هذا الالتزام تنقل وظيفة الإرادة و مسؤوليتها إلى خارج ذاتها.

## ٣ - الفلسفة

و مع تطور الإنتاج، و توسع التجارة، و تطور العلوم المجردة المتمثلة بالفلك و الرياضيات، و ظهور الطبقة الوسطى من التجار و المزارعين في شمال شرق البحر المتوسط، ظهرت الديمقراطية و الفلسفة في المجتمع الإغريقي. و تسخر الفلسفة المنطق و المحاجة و المسألة، من غير وجود مسلمات أو التزامات تحدد مسبقاً مجالاتها، سوى حجة التسلسل المنطقي، خلافاً لأنماط الكلجريات الدينية.

فالفيلسوف يطلب المعرفة من مساءلة المعرفة و تجربتها، و يبحث في الوجود و في حقيقة الوجود من دون أن يتساءل إلى أين سيجرّه هذا البحث، أو بأي مسلمة سابقة سيصطدم.

لذا لا يتردد الفيلسوف، أو يتعين هكذا أن يكون، عن ابتكار أي مسلمات جديدة كلما شعر و اقتنع بأن مسلماته دُحضت عن طريق التجربة أو من قِبَل الآخر، فيعدلّها أو يستبدلها، لكي يلجأ إلى أخرى، لأن كل مسلمة عنده مصدرها عقل الإنسان، و لذا، يجوز له و لغيره، أن يستبدلها؛ و هذا موقفٌ فكريٌّ يتباين جوهرياً مع الفكر اللاهوتي.

فبينما تمتع مجتمع السحر البدائي بحرية اختيار السحر و الساحر، جاء مجتمع الأديان فألغى هذه الحرية و فرض الالتزام، و جاءت الفلسفة لتمنح الإرادة المفكرة حرية المسألة.







## مقدمة

### جدلية العلاقة بين التاريخ الاجتماعي و التراث العمراني

#### أولاً: الانحياز التام للثقافة العقلانية

حين طلب مني رفعة الجادرجي تقديم كتابه الجديد، ترددت كثيراً. فهو صاحب مدرسة معروفة في مجال فن العمارة، و من أبرز الباحثين العرب المتضلعين من دراسة الأسس النظرية والجمالية للعمارة، بعامة، من مصادرها الأساسية المباشرة، و العمارة العربية بخاصة. إلا أنه، و بتواضعه المعروف، نبهني إلى أن الكتاب لا ينحصر ضمن الأطر التقليدية لفن العمارة، و أن فيه الكثير من الآراء والمقولات التي تدخل في صلب منهجية التاريخ الاجتماعي. آنذ بدت لي المهمة ممكنة، لأن قراءة عمل الأستاذ الجادرجي وفق منهجية التاريخ الاجتماعي تبرز موقع العمارة في التراث الإنساني الشامل.

قدّم الجادرجي بنفسه سيرة ذاتية مكثفة حول تطور علاقته بفن العمارة، وذلك في ثلاثة كتب. فقد امتدت دراسته لهذا الفن ما بين منتصف الأربعينيات و مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، و هي الفترة التي شهدت صعود مقولة «حتمية التاريخ» التي روجت لها أحزاب و منظمات يسارية في العالم كله. و على الرغم من بروز منظرين يساريين كبار من أمثال: أنطونيو غرامشي، و جورج لوكاش، و غيرها من الداعين إلى قراءة معمقة لحركية الواقع واحتمالاتها المستقبلية، بهدف تطوير المجتمع و جعله أكثر قدرة على مواجهة المشكلات التي يعانها، اكتفت النخب الثقافية اليسارية في الدول العربية بخاصة بترديد مقولات نظرية تحمل الكثير من سمات الجمود العقائدي، و تتبنى نظرية المراحل الخمس التي يجب أن تمر بها كل المجتمعات البشرية، و بصورة حتمية أو قسرية.



تحرر الجادرجي، منذ بداية تشكل وعيه النقدي، وحسه المرفف بالنظريات الجمالية الغربية التي تلقنها في جامعاتها ومعاهدها، من كل أشكال الجمود العقائدي. وقد توصل في أطروحته الأكاديمية إلى أن جوهر فن العمارة يهدف إلى إرضاء الحاجة الاجتماعية إليها من خلال تكنولوجيا اجتماعية قادرة على تحويل المادة الخام إلى كيان معماري، ورفض جميع المقولات النظرية الأخرى التي تصر على إخضاع الظواهر الاجتماعية لقانون الحتمية و تغفل عمداً دور الفرد الحر والواعي في صناعة التاريخ وتطوير المجتمع.

تبنى الجادرجي مقولة نظرية تعتبر الركيزة الأولى في كتابة التاريخ الاجتماعي. وهي ترى أن إرادة الفرد الحرة تشكل الوسيط الحقيقي في مجال التفاعل بين الناس على أسس اجتماعية وثقافية واقتصادية متداخلة. ولا يتم ذلك التفاعل في أية ظاهرة اجتماعية إلا من خلال إرادة الأفراد الحرة، وسعي الناس إلى تغيير أنفسهم ومجتمعاتهم بصورة عقلانية وواعية. فطاقات الفرد، الفكرية والجسمانية، هي بمثابة طاقة محركة للقوة الكامنة في الأشياء وفي الجماعات.

وقد استنتج، بكثير من الدقة، أن تطور فن العمارة لا يعود إلى مقولات حتمية تسيّر الناس بفعل قوى خارجية بمعزل عن الإرادة الحرة للفرد أو باستقلال عنها. على العكس من ذلك، تعتبر إرادته وطاقته معاً المحرك الأساسي المباشر للتفاعل الجدلي بين المادة الخام وتحولاتها اللاحقة.

وانتقد بشدة الفهم الجامد للنظريات الجمالية التي تبتعد عن رؤية الجمال على أسس علمية متطورة باستمرار. كما انتقد أيضاً مبدأ الحتمية؛ لأن من يعتنقه يصاب بالعجز التام عن رؤية الظواهر الاجتماعية على حقيقتها، فدراسة تطور الظواهر الاجتماعية يحتاج إلى مقولات دائمة التطور بفعل التبدلات المستمرة على أرض الواقع، لا إلى قوانين ثابتة يتم من خلالها تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والفنية بصورة ميكانيكية، لا تقيم وزناً للإرادة الحرة لدى الأفراد والجماعات، وبصورة أكثر تحديداً للقوى الحية والفاعلة في المجتمع.

ونبه الجادرجي إلى أن التعامل مع الظواهر الاجتماعية عبر مقولات الحتمية، والبناء التحتي مقابل البناء الفوقي، يحولها إلى مجرد ظواهر طبيعية، أو مادية بحتة، أو ذات خصائص جامدة. وغني عن التأكيد أن هذا المنهج في التحليل يغيب المقولة الأساسية التي يتبناها الجادرجي، أي المقولة التي تقول إن الفرد قادر على تغيير ذاته، وإنه يسعى دوماً إلى تغيير المجتمع والعالم من حوله.

ولعل أبرز ما يميز مقولاته النظرية في هذا المجال أنه ربط بين مرحلة الحدأة

في مجال العمارة و بين التطور الفكري و الاقتصادي و الاجتماعي الذي شهدته بعض مناطق العالم، و بخاصة أوروبا، منذ القرن التاسع عشر. فالفكر العالمي المعماري المعاصر عبارة عن تواصل ثقافي متصل الحلقات. إلا أن جوهر المعاصرة في العمارة و فحواها مقتصران على الفكر الذي نشأ في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الصناعية ببريطانيا أول الأمر و بسببها، و قد ظهرت نتائجه أول ما ظهرت في تصميم الجسور و البيوت الزجاجية. ثم تبلورت تكنولوجيا الفكر الممكن في منتصف القرن التاسع عشر، و ظهرت بعض خصائصه المتميزة في بناء القصر البلوري بلندن عام ١٨٥١. و أنجبت العمارة أشكالاً جديدة متوافقة مع الفكر التكنولوجي الصناعي الممكن.

أكد الجادرجي أن الحضارة الأوروبية هي وليدة عصر النهضة الذي كان بدوره وليد إحياء العقل الإغريقي بصورة عقلانية و إبداعية، و شدّد على أن ولادة المعاصرة جاءت كمنطلق لإحياء العقلانية الإغريقية، و بالتالي نبذ اللاعقلانية التي جاءت بها الهرمزية الهلينية و غيرها من الفكر اللاعقلاني و الغيبي منذ العهد الروماني. و توصل إلى موقف قاطع و مثير للجدل بقوله إن الفكر العربي بعامة لم يمر بمرحلة عقلانية يمكن أن يلتجئ أو يرجع إليها كما رجع الأوروبي إلى العقلانية الإغريقية. و لم يتمكن الفكر العربي حتى الآن من تجاوز الموقف القروسطي التقليدي من المعرفة، بصورة مقنعة تؤهله لمواجهة متطلبات المعاصرة بقدر ما تمكنت منه أوروبا تدريجياً، و خلال القرون الخمسة الماضية.

على سبيل المثال لا الحصر، ما زال التعليم عند العرب يختلف، من حيث الجوهر، عما هو عليه في المجتمعات الأوروبية، بسبب نقص المناهضة العقلانية لدى الفكر العربي. و يفقر المعلم العربي في مجال التعليم المعماري إلى المقولات النظرية في هذا المجال، و تتطلب مهنته منه جهداً أكبر مما تتطلبه مهنة زميله الأوروبي لكي يتمكن من تهيئة الطالب العربي فكرياً لتمكينه من التعامل الإيجابي مع مقومات المعاصرة، و بصورة ملائمة مع طبيعة التطورات المتسارعة في هذا الحقل المعرفي المهم.

و تتمحور المنهجية العامة في مجال فن العمارة لديه حول معايير ثلاثة: المعرفة الوصفية لخصائص الأشياء و الظواهر، و المعرفة المعنوية للعلاقات الاجتماعية بما في ذلك تحديد هوية المجتمع و خصوصيته و التراتبية الاجتماعية و الطقوس الدينية و العادات الاجتماعية، و أخيراً المعرفة التي تعين البديهيات و المقاييس للأشياء و الظواهر الطبيعية و الاجتماعية. و يكمن دور المعماري، في إطار تلك المنهجية، بتحقيق أو تأمين حاجات ثلاث: الوظيفة النفعية التي ترضي المطلب النفعي،



و الوظيفة الرمزية التي تطمئن متطلبات هوية الفرد و الجماعة و تشمل العقائد و العادات و العلاقات الاعتبارية، و الوظيفة الإستيطيقية أو الجمالية بحيث تؤمن العمارة متعة إدراكية و بصرية و يتضمن التكوين المعماري فيها قيمة تنوعية مركبة تؤمن للناس المتعة و الاسترخاء النفسي.

هكذا، و بعد خبرة طويلة أمضاها في ممارسة التصميم و متابعة التنفيذ على أرض الواقع، توصل الجادرجي إلى بعض المقولات النظرية المهمة في حركية العمارة بعامه، و العربية منها بخاصة، في حقلي النظرية و التنفيذ معاً.

## ثانياً: التراث المعماري كوثيقة تاريخية

العمارة ظاهرة اجتماعية متعددة الغايات، و هي تستجيب لحاجات اجتماعية، و لمتطلبات العلاقات العائلية و الطبقية و التراتبية الاجتماعية من جهة، و لتبدلات التكنولوجيات المستخدمة في تصنيع المواد الخام من جهة أخرى. و هي تعبر أيضاً عن توق الإنسان إلى حياة أفضل، و سعيه نحو التنمية البشرية و المادية المستدامة، و شغفه بإبداع ظاهرات اجتماعية تخلد ذكراه. و بهذه الطريقة ابتكر الإنسان المفكر أنواعاً متجددة من العمارة كوثائق تاريخية دالة عليه، و ذلك في توسع دائم نحو معرفة أكثر توافقاً مع الواقع الاقتصادي و الاجتماعي الذي عاش فيه.

يرى الجادرجي أن الصيغة الأمثل للإنتاج لا علاقة لها بديمومة الشكل التقليدي و لا تقترن بعوامل تصنيعه، و بالتحديد الخصائص الواقعية للإنتاج، و إنما تقترن بعوامل اجتماعية أخرى، كالسياسة أو العقيدة أو العاطفة، فحلل الأسباب النظرية التاريخية لعدم جدوى الرجوع إلى الحرفة التقليدية، و إن الإصرار على الحفاظ عليها في الإنتاج البنائي بعامه يقود في الغالب إلى طريق مسدود. و هذه مسألة نظرية مهمة لا علاقة لها بالحفاظ على مكونات التراث و موجوداته، و كيفية صياغة معالمة وفق أحدث الطرق العلمية الحديثة.

إن حماية التراث علم قائم بذاته، إضافة إلى كونه واجباً إنسانياً ملقى على عاتق البشرية بأسرها، و ليس على الأمم التي تحتضن أمكنة تراثية فقط، و كثيراً ما تكون عاجزة عن ترميمها أو صيانتها أو الحفاظ على معالمها. و الهدف الإنساني منه هو التوثيق العمراني، أي الحفاظ على العمارة كوثيقة تاريخية تتحول إلى كتاب مفتوح لجميع الناس. و لا تتضمن هذه العملية أية أهداف اقتصادية على الإطلاق. ناهيك بأن الحفاظ على المعالم التراثية هو المدخل الحقيقي لتأكيد هوية المجتمع و خصوصيته. أما الترويج لبعض المعالم التراثية لأسباب دينية أو سياحية أو عائلية فشيء آخر. ففي هذه



الحالة الثانية لا يعاد ترميم البناء التراثي أو تأهيله للحفاظ عليه كوثيقة عمرانية، وإنما لصيانة الشكل، بهدف إرضاء حاجات شخصية، أو عائلية، أو دينية، أو سياحية، أو تجارية أو غيرها. وهناك فارق كبير بين الحفاظ على التراث كوثيقة عمرانية، وبين صيانتها وإعادة تأهيله والتلاعب أحياناً ببعض مكوناته الأساسية لكي تؤدي وظائف جديدة معاصرة تحافظ فقط على الشكل الخارجي للعمارة كوثيقة تاريخية. وفي حين يتوجب التقيد الشديد بالتكنولوجية التقليدية أو بأسلوب متوافق كلياً مع التكنولوجيا الأصلية عندما يكون الهدف هو الحفاظ على التراث العمراني كوثيقة تاريخية يتم التحلل بصورة شبه تامة من تلك القيود عندما يكون الهدف إشباع حاجات سياحية أو تجارية معاصرة.

### ثالثاً: مقولات نظرية لفهم تاريخية الفن المعماري

لكل ظاهرة اجتماعية، ومن ضمنها ظاهرة العمارة، بنية خاصة بها. ويقوم أساس نظرية العمارة على أن شكل العمارة المرئي هو محصلة تفاعل مسبق بين المطلب الاجتماعي للعمارة من جهة، و تكنولوجيا استحداثها من جهة أخرى. فالعمارة فن وتعبير عن عاطفة بشرية، و التفاعل معها يتم من طريق إسقاط العواطف الإنسانية على العمارة بهدف التمتع أو الإحساس الوجداني بها.

و هي جسم مادي تم استيلاؤه بنتيجة التفاعل الخلاق بين الفكر و المادة. لكنها، في جوهرها، تلبي حاجات الإنسان. فهناك إحساس طبيعي لدى الإنسان بالحاجة، و وعيها، و تعيينها، و القرار بإشباعها، و تسخير الفكر للتوصل إلى صيغة فكرية مناسبة للتعامل مع العالم الخارجي عن طريق تحويل المواد الخام إلى معالم مادية مناسبة.

يقدم تاريخ تطور العمارة فرصة بحثية ثمينة للتعرف إلى المقومات الاجتماعية و السيكولوجية و الدينية و الأسطورية و السحرية وغيرها التي تكمن في معرفة الظروف المادية لقيام تلك العمارة.

كما تقدم معرفة مباشرة بالتكنولوجية المادية والاجتماعية، و طرائق الإنتاج، و المكننة الاقتصادية، و التنظيم الاجتماعي، و أدوات الإنتاج التي استخدمت في تشييدها. و يستند التكوين الداخلي للظاهرة الاجتماعية إلى تفحص شتى العلاقات بين مقوماتها و ترابط تأثير كل منها في الآخر، و مدى القبول و الاستجابة للتأثيرات الخارجية أو رفضها. و تنقسم دورة الإنتاج إلى ثلاث مراحل: الرؤيوية، و التصنيع، و التلقي. و من خلال تفاعل هذه الركائز الثلاث تبرز جدلية





العلاقات كعملية انسجام أو تناقض بين الأضداد من خلال ترابطها لتشكيل كيان مادي.

فالظاهرة الاجتماعية هي من صنع الإنسان. و لا يقتصر دور الفكر على اكتشافها فقط بل هو ينصرف أيضاً إلى تحليل الأسباب الكامنة وراء نشوئها وتطورها. وهي تنقسم إلى أربعة أشكال: علاقات الفرد الاجتماعية مع الأفراد الآخرين، ومع المجتمعات الأخرى، ومع الرؤى الوهمية، ومع الإنتاج الصناعي الذي يتكون من الأعمال التي أنتجتها يد الإنسان في مختلف حقب التاريخ.

و ما يميز الظواهر الطبيعية أنها نتاج أعمال لا يد للإنسان فيها. أما الظواهر الاجتماعية فهي بالتحديد من صنع الإنسان. والعمارة هي الظاهرة الاجتماعية الأكثر بروزاً و ثباتاً لأنها صنعت من مواد صلبة، و منها ما له القدرة على الاستمرار قروناً طويلة.

على جانب آخر، تبرز إجراءات محددة من خلال عملية الترابط و التفاعل تشير إلى التناقض بين الأضداد الذي يؤدي غالباً إلى تغيير كمي يقود بدوره إلى تغيير نوعي. لذا، فإدراك تاريخ الأشياء ضروري لمعرفة واقعها لأنها جميعها في حالة إحداث و خلق مستمرين. و تتم عملية التغيير المنجز في غالبية الظواهر، طبيعية كانت أو اجتماعية، عبر ثلاث مراحل هي: الوجود الأولي للشيء، ثم تحوله إلى نقيضه، ثم المرحلة الجمعية أو اتحاد النقيضين.

و نظراً إلى الترابط الوثيق بين الإستيطيقية والجمالية يصبح الفن المعماري ضرورة اجتماعية، أو أنه يفرض نفسه كضرورة اجتماعية على مستويين: الأول، لتطمين التعامل اليومي للحاجة الإستيطيقية، و الثاني من خلال التفاعل بين المادة والفكر. و تكمن أهمية الفن المعماري في كيفية تعامل المعاش اليومي معه. و أي موقف نظري لا يرجع إلى هذه الضرورة هو موقف ميتافيزيقي غيبي، لا يصف الواقع وصفاً يتمكن الفكر بموجبه من الوقوف على الظاهرة الاجتماعية و معرفة واقعها المادي. و يقوم الفن المعماري أيضاً بوظيفة البديل الذي يخفف من رتابة المعاش اليومي لكي يتمكن الإنسان بموجبه من تخفيف التوتر النفسي المتراكم بسبب الرتابة المتأصلة في معاشه اليومي.

لذا يرجع تاريخ غالب الأعياد و المهرجانات و الكرنفالات، لدى الشعوب بعامّة، إلى هدف أساسي هو إعادة الحيوية لحياة الفرد و المجموعة؛ فالأعياد، بهذا المعنى، ظاهرة اجتماعية في الأصل، هدفها تجميع الأفراد في زمن محدد مسبقاً و بموجب تقويم معتمد. و السبب الجوهرى لجمعهم هو تحقيق وظيفة اجتماعية يتم



بموجبها تهيئة الظروف المناسبة ليتمكن الفرد من أن ينسحب مؤقتاً من رتبة المعاش اليومي و تخفيف التوتر النفسي المتراكم من جرائه. و هنالك سلوكيات مختلفة للمجتمعات البشرية في مجال منح الفرد فرصة الاسترخاء لتطمين الحاجة الإستيطيقية عن طريق المرح كما هو الحال في أكثر المهرجانات العالمية، أو تطمينها عن طريق الحزن الظاهري. و في هذا النمط من الاحتفال الجماهيري يصبح النحيب و البكاء وسيلة ظاهرة لتأمين مناسبة اجتماعية يستطيع الفرد من خلالها تخفيف التوتر النفسي المتراكم لديه.

#### رابعاً: التحليل العلمي لا المثالي للظاهرة الفنية

كان ابن خلدون من أوائل الباحثين العرب الذين صنفوا الظواهر الاجتماعية على أسس علمية، و دعوا إلى تحليلها بعد مقارنتها بطبائع « علم العمران » الذي شكل منطلقاً مهماً لقيام علم الاجتماع، و من بعده علم الإناسة أو الأنثروبولوجيا الثقافية. فوقف الجادرجي موقفاً صارماً من إقحام التفسير الغيبي في تحليل أحداث التاريخ و وصف الظواهر الطبيعية و الاجتماعية.

الفن، و في صلبه فن العمارة، ظاهرة اجتماعية يمكن إخضاعها للتحليل العلمي من خلال التعرف إلى بنائها السكانية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية. إلا أن صعوبة تحليل الظاهرة الفنية المعمارية تكمن في غياب المصطلحات و المفاهيم العلمية الدالة عليها. و مع أن الباحثين في الدول المتطورة توصلوا إلى صياغة مناهج دقيقة لمقاربة الظاهرة الفنية المعمارية من مختلف جوانبها، فإن باحثي الدول النامية، و منهم الباحثون العرب، لم ينجحوا حتى الآن في تقديم تفسير شمولي لهذه الظاهرة.

علل الجادرجي غياب التحليل العلمي للفن المعماري لدى العرب بوجود معوقات فكرية و لغوية تمنع قيام منهجية متكاملة لدراسة الظاهرة الفنية في المجتمعات العربية بأسلوب علمي، و من دون اللجوء إلى مصطلحات مثالية كالإبداع، و الإحساس المرهف، و جمالية الشكل و غيرها، فوصف هذه المعضلة بقوله: « إن الفكر الكامن وراء هذه اللغة لم ينفض عنه بعد هيمنة السلطة، أي الدولة والدين... و لم يتمكن من إطلاق طاقاته في استحداث مفاهيم معاصرة يصف بموجبها ظاهرة الفن وغيرها من الظواهر التي تخصه... كما إن الحوار الثقافي الذي يهيئ لنا لغة التنظير، قد أهمل في الفكر العربي منذ القرن الثالث عشر، حيث أنهى عهد الفلاسفة العرب، بسبب تعارض هذا الحوار مع الغيبيات الدينية ».





## خامساً: مخاطر عزل المصمم عن المصنع

منذ قيام المجتمع الزراعي الحضري قبل نحو ستة آلاف سنة، تبلور انفصام حاد بين المؤدي المصنع من جهة، والمؤدي المنظم الإداري من جهة أخرى. فانقسم المجتمع إلى قطبين: أمر ومأمور، الملك والرعية. تسند الملك نخبة تعمل ضمنها حاشية القصر والكاهن والقاضي والقائد العسكري والإداري وغيرهم ممن يتمتعون بمركز السلطة على سلوكية الإنتاج ومراقبة المحاصيل. وفي مواجهة هذا الحلف يقف حلف آخر يتكون من الفلاح والحرفي والجندي.

وجاءت الأديان لتقدم التبريرات الأيديولوجية لهذا الانفصام الاجتماعي وتعتبرها حالة قائمة منذ الأزل، وهي غير قابلة للتغيير إلا في عالم لاحق حيث يتساوى الجميع بعد الموت.

ابتليت المجتمعات العربية بأيديولوجية تبرر وتكرس حالة التفاضل بين القطبين وتمنحه طابع الشرعية الدينية باعتباره فكراً مقدساً. عد الموت آلية للإبداع الظاهري، وتم التعاطي مع من يؤدي العمل اليدوي بأنه ينتمي إلى فئة اجتماعية تتصف بالعامية أو الدونية كالفلاح والحرفي. ونشأت فلسفة مثالية اعتبرت العمل اليدوي سلوكاً دونياً يشير إلى انقسام المراتب والطبقات الاجتماعية. وأعطت أهمية استثنائية للقوى البشرية التي لا تمارس الأعمال اليدوية واعتبرتها طبقات مميزة، منها: الملك، والسياسي، ورجال الإدارة، والكتاب، والفلاسفة، والفنانون وغيرهم. فانتقد بشدة الجهد المبذول انطلاقاً من تصنيفه جهداً فكرياً أو جهداً يدوياً، وشدد على توصيفه تبعاً لقدرته على تلبية حاجات المجتمع، ومدى تأثيره في إشباع مطالب الفرد والجماعة.

و لاحظ بدقة أنه عندما أصبح التنظيم والتوقيت للانتفاع عن طريق الآلة والمكننة، فقد العامل المصنع دوره الفكري بهذا الموقع الجديد والعلاقة بالإنتاج، أي فقد آنية القرار التي كان يتمتع بها عندما كان حرفياً. وبقدر ما كانت تتم المكننة لعملية التصنيع وبرجة إدارتها مسبقاً، كان يتم عزل الفكر المؤدي إلى الآلي الحرفي وقد ألغي الكثير من دوره السابق في الإنتاج. وبسبب هذا العزل فقد الفكر المبرمج تماسه المباشر مع عملية التصنيع، وبسببه أيضاً اكتسب المصمم أو المعمار المعاصر مكانة أكاديمية مرموقة ومرتبة اجتماعية عالية، إلا أنه فقد تماسه الآلي مع المتطلبات الحقيقية للتصنيع. فالربط بين المصمم والمصنع فكرياً ينطوي على تنازل المعمار عن مرتبته الاجتماعية، وهو ما لا تود منهجية التعليم الأكاديمي التنظير فيه ولا السعي إلى تحقيقه.



استمر الفكر الأكاديمي في عزل نفسه عن عمليات التصنيع و حصر التعليم في التنظير، و كتابة تاريخ العمارة في مسألة شكلية الشكل لا غير، و انحصر النقاش الأكاديمي في جمالية الشكل و أفضليته ذوقياً أو دينياً أو وجدانياً أو رسمانياً و تميز طرزه غوطياً أو كلاسيكياً.

أما ظاهرة الفصم بين التنظير و التصميم و التنفيذ فحالة مستحدثة، ولاسيما في العالم الثالث و ذلك منذ مرحلة الاحتكاك المباشر و الكثيف بالخارج. و قد تطورت ظاهرة المكننة و هيمنة الأكاديمية على العمل المعماري إلى زيادة الفصم بصورة مضاعفة، و برزت تأثيراتها السلبية في مختلف مجالات العمارة العربية. فابتعاد الفكر المعماري عن الممارسة الفعلية حالة سلبية، لأن الفكر عندما يعمل بصورة مجردة و من دون تماس مع الواقع المادي يتحول إلى فكر تجريدي لا يدرك التبدلات الحقيقية التي تحصل في المادة أثناء عملية التصنيع.

نتيجة لذلك قادت شكلية الشكل إلى رداءة الإنتاج العام أو الاهتمام بأحد جوانبه فقط و هو شكلية الشكل و جماليته، و تم تجاهل إنتاجية التصنيع الممكن، و المتطلبات الاجتماعية المعاصرة، و بخاصة مسألة الرعاية الاجتماعية، و متطلبات الفرد العادي كالإسكان الصحي، و المساحة المريحة، و جمالية المكان، و نظافة البيئة، و الخصوصية الثقافية و الحضارية للعمارة من حيث ارتباطها التاريخي بالهويات الإثنية و التراثية المحلية، و غيرها.

لام الجادرجي الهيئات الأكاديمية و المهنية التي تناست البعد الإنساني في فن العمارة الحديثة و لم تنبته إلى ضرورة عقلنتها؛ فبدلاً من مواجهة سلبياتها البارزة للعيان، ساعدت على نشر نظريات تجريدية جديدة، بتسميات مختلفة، إلا أنها لم تكن في جوهرها سوى عبث فكري. فقد اقتصر الجهد على استحداث أشكال معمارية تتنافس في ما بينها. و انقلب دور المعماري من باحث في جماليات شروط السكن الصحي و البيئة النظيفة إلى مروج لهرجة رأس المال. و شجعت الأوساط الأكاديمية لعبة التجريد الشكلي إلى حدودها القصوى وصولاً إلى ابتكار أشكال نظرية غير قابلة للتحقيق على أرض الواقع. و تم تفسير تلك الظواهر بأنها مجرد ردادات فعل على رتابة النماذج المعمارية الحديثة. فاستبدل عالم الحداثة الرتيب بعالم ما بعد الحداثة بطراز مبهرج و مزركش، و انتشرت منهجية التوليف الاعتباري لنماذج متعددة من دون مراعاة لجدلية المكان و الزمان.

بعبارة موجزة، خلال تاريخها الطويل أقدمت العمارة الحديثة الدولية على ثورة فكرية تقدمية إنسانية. إلا أنها تجاهلت الخصوصية الإقليمية و افترضت أن متطلبات

المكننة المعاصرة تستلزم اختزال التنوع إلى الحد الأدنى. و غالباً ما تحولت البيئة التي أنتجتها العمارة الحديثة في كثير من المدن الحديثة إلى أماكن تستدعي الكآبة، و تختزن مراكز للإجرام أحياناً.

و بحكم طروحاتها الوحيدة الجانب والتي ترفض التنوع في التكوين البصري، لم تتمكن العمارة في عصر الحداثة من استحداث عمران بالمفهوم الإنساني، فغلب عليها طابع التبسيط، و تكرار النماذج، و الرتابة، و عقم التكوين البصري الجمالي.

و مع تكاثر الأعداد السكانية و تركزها في أماكن جغرافية ضيقة، ظهر تلوث البيئة الاجتماعية و الطبيعية بصورة بشعة، و ذلك في ظل غياب أي رادع سياسي أو ديني أو أخلاقي قادر على التصدي لتلك المشكلات التي تسيء إلى إنسانية الإنسان. و نتج من ذلك تلوث البيئة الجغرافية بسبب التصنيع الممكن بصورة غير عقلانية، و سعي دائم إلى تحقيق أرباح سريعة، و عدم التزام المهندس المعماري المبادئ الخلقية في تقديم سكن مريح يليق بالبشر ولا يمتنهم ككائنات إنسانية ذات حقوق مكتسبة يجب الحفاظ عليها. و برز إرباك كبير في الفكر المعماري مقرون بعدم وضوح الدور المنوط به لبناء مجتمع الرعاية و الرفاه الاجتماعي، و تجاهل مشكلات التلوث البيئي و الاكتظاظ السكاني و التشوه الذوقي. و تم ذلك تحت وطأة الريح السريع الذي تسعى إلى تحقيقه قوى رأسمالية جشعة ذات طابع طفيلي، تقوم على المضاربات العقارية، و مخالفة أبسط المبادئ الإنسانية و الخلقية.

هكذا ولدت عمارة ما بعد الحداثة على قاعدة احترام التكوين الشكلي فقط، و تجاهل الموقف الاجتماعي و الإنساني، و عدم الاهتمام برفاه المجتمع و الرعاية الاجتماعية، و اتجه بعضها إلى بناء عمارة بمواصفات تكنولوجية مجردة من المبادئ أو القيم المثالية، و لا تسعى إلى إشباع الحاجة الجمالية لدى البشر.

## سادساً: موجبات بناء منظومة فكرية للفن المعماري العربي

عبر الجادرجي عن إيمان راسخ بأن ممارسة العمارة كمهنة و فن و إنتاج هي الآن في أزمة حادة في مختلف مظاهرها، و أنها واحدة من أزمات فكرية و إنتاجية كثيرة يعيشها العالم العربي في جميع دوله، و وصف أسباب الأزمة المتفاقمة بإرجاع جذورها إلى مرحلة دخول التكنولوجيا المعاصرة قبل أن تهبط تربة المجتمعات العربية لاحتضانها و تنميتها بصورة سليمة.

و امتلاك التكنولوجيا الاجتماعية هو القطب المعادل للحاجة الاجتماعية التي

ينبغي إشباعها من خلال توليد طاقات عربية مبدعة في مجال العمارة الحديثة، والحفاظ على البيئة، و تنمية الذوق الجمالي لدى الناس؛ فالعمارة المحلية والإقليمية هي التي ينجبها الفكر المعماري للأمة أو القطر، و الإبداع في مجال العمارة هو الجهد الفكري و التلقائي الذي تكتمل حصيلته باستحداث قيم وأشكال جديدة، إضافة إلى المخزون التراثي الذي ما زال فاعلاً، ما يجعل نظام القيم في حال تغير ديناميكي. و قد يتحقق الإبداع من جراء التفاعل مع الداخل أو التأثير بالخارج، أو الدمج بينهما في عملية إبداعية متجددة باستمرار.

لذا، لا بد من مواجهة تلك الأزمات، و تحديدأ على مستوى فن العمارة، و استحداث استراتيجيات جديدة للتغلب على الأزمات، وإيجاد التوازن بين موجبات الحفاظ على التراث من جهة، و دخول عالم العمارة المعاصرة من دون خوف أو مرئب نقص من جهة أخرى.

لكن المعماري المحلي عاجز عن استحداث الطرائقيات الإنتاجية والقيم المعاصرة ما لم يكن على تماس و تفاعل مستمرين مع التقنيات و القيم العالمية، لا في العمارة فحسب، بل في مختلف العلوم و الفنون الأخرى. في الوقت عينه، لا بد للفكر المعماري العربي من وضع خطط شمولية تؤمن له استحداث تقنيات و قيم معمارية معاصرة خاصة به. و مع دخول الفكر العلمي المستورد من الخارج و احتلاله المرتبة الأولى في عملية الإنتاج، بات الفكر الحرفي التقليدي في حالة منسية، و دخلت العمارة العربية في دوامة مفرغة من تقليد النماذج الغربية. فاكتفت العمارة العربية بما هو مستجلب من نماذج للعمارات في الخارج، و فقد الفكر الحرفي التقليدي قدرته على التفاعل مع المستجلب بصيغته الجديدة و بات مجرد تابع له. لذلك دعا الجادرجي إلى استحداث المبادئ النظرية و العملية، بما فيها القيم المعمارية، لبناء عمارة عربية معاصرة و متميزة. فالفكر المعماري العربي بحاجة ماسة إلى بناء منظومة فكرية، و مؤسسات علمية، و ابتداء تقنيات حديثة تسمح له بالتمايز عن غيره من الفنون المعمارية العالمية في إطار معاصرة معولة يشارك فيها الجميع. و بمقدار ما ينجح الفكر المعماري العربي في توليد مقومات معمارية متوافقة مع ماضيه و مع حاضره، يفتح أمامه باباً مشرعاً لبناء مقومات مستقبلية تميزه عن سواه من الفنون المعمارية العالمية من دون أن تبعده عن كل فن إبداعي عالمي.

ففي جميع مستويات الإبداع الفني، يبقى المبدع الفرد الركيزة الأساسية لكل إبداع. لكن تمايز المدرسة العربية في العمارة رهن بقدرتها على صهر المعاصرة مع التراث، و ابتداء التقنيات التقليدية و القيم الجمالية الملائمة لها. فلا معنى للحنين الدائم إلى الحرفة بعد زوال ركائزها، و الاستعاضة عن الإبداع الحرفي باستخدام



أساليب ممكنة حديثة. و الأسلوب الإنتاجي الممكن يُفقد الشكل الحرفي أو التقليدي خصائصه الجمالية التي يرجع تكوينها إلى الصناعة اليدوية.

## سابعاً: هل المعاصرة تحديث للتراث التقليدي؟

يتمثل التقليد بانتقال المعرفة من جيل إلى جيل ، و من المعلم الكبير إلى المبتدئ الصغير و ذلك من طريق تكرار الممارسة نفسها. فالتقليد يفضي إلى معرفة مكررة لا تقبل التطور، و هي لا تخضع لضرورات التعديل بل تتجنبه لأنها اكتسبت صفة رمزية كالتي تتمثل بطقوس دينية. لقد كانت معرفة محتكرة من قبل فئة من المصنعين من دون غيرهم للحفاظ على «سر المهنة»، و يشكل التقليد عاملاً أساسياً في منع قيام التغيير بسبب سهولة التلقين، و الحفاظ على معيش القوى المستفيدة من الحرف التقليدية، و الطقوس الاجتماعية و الدينية المرتبطة بعملية الإنتاج التقليدي. في المقابل، بعد أن تحرر الفكر الغربي العلمي من الاعتقاد الأعمى و هيمنة السلطة الفوقية، الدينية و المدنية، تحول العلم إلى سلاح نظري لفهم الواقع بهدف تطويره و تغييره. إن العالم المعاصر لا يعتبر النظرية العلمية أكثر من تعميم مناسب و مفيد في تفسير الظواهر الطبيعية، و أسلوب التعامل معها. و قد منح العالم نفسه الحق في الشك لإثبات الفرضية باليقين العلمي. و من دون هذا الاستقلال المنهجي سيبقى الفكر العربي المعاصر معوقاً، و في الحصيصة العامة تابعاً للفكر الغربي، في العمارة وغيرها من الفنون و العلوم، و سيستمر الفكر الغربي في تحديد المبادئ الرئيسية للعمارة العربية.

هكذا أصبح هذا الاستقلال الفني المعماري العربي ملحاً، و بخاصة في الآونة الأخيرة بعد أن هيمن الفكر الديني الشعبي على فكر الصفوة في المجتمعات العربية، و قبول غالبية هذه الصفوة بهيمنة ريفية متخلفة. و قد نبّه الجادرجي إلى أن تحقيق العمارة المعاصرة يفترض مسبقاً تسخير تقنيات معاصرة من أجل تلبية حاجات معاصرة. لذا، فاللجوء إلى تقنية غير معاصرة أو نقل أو تكرار الحرفية التقليدية في الزمن المعاصر هو عمل معوق لاستحداث عمارة عربية معاصرة.

## ثامناً: الجادرجي رائد التجديد النظري في البحث المعماري

عرف الجادرجي كيف يتعامل مع التراث المعماري انطلاقاً من نظرة موضوعية لا تفصل الشكل المعماري عن سياقه التاريخي، و لا تبقيه أسير تصورات دينية أو قومية، أو تنتقي منه بعض المعالم بصورة اعتباطية لتعيد صياغتها وفق مفهوم نظري يتلاءم مع تطور التكوين الشكلي المعاصر. و قد تعاطى مع فن العمارة من موقع تحرير التراث من القيود السابقة و صياغة هذا الفن على أساس نظرة عصرية حرة و متفتلة





من الهموم القومية و الدينية. و هو يرى أن هذه الطريقة هي الفضلى التي تعطي التصميم الجديد طابع التنوع، و التعبير عن هوية معاصرة بلون محلي.

على جانب آخر، نظر الجادرجي إلى مقومات المعاصرة في العمارة انطلاقاً من إشكاليات التشخص Individuation في مقابل التفرد Individuality. ففي حين يرمز التفرد إلى عزل الذات عن مرجعية المجتمع، يسعى التشخص إلى عزل الذات عن مرجعية المجتمع بحيث يمنح الفرد نفسه حرية التفرد و يعترف له المجتمع بهذه الحرية. و قد ظهر موقف مماثل في القرن الخامس عشر في إيطاليا، و كان من أهم مقومات ظهور المعمار الحديث. و سرعان ما عرف فن عصر النهضة ظهور الفنان و المعمار المعاصرين اللذين مهّدا الطريق للبحث في جدلية الترابط بين وجدان المعمار المعاصر و وجدان المجتمع و همومه.

و من خلال التركيز على وجدان المجتمع حلل الجادرجي مفهوم الحاجة ضمن ثلاث مقولات: النفعية Utilitarian Need التي ترضي رغبة الإنسان في ديمومة البقاء و الحاجة الرمزية Symbolic Need التي تشبع متطلبات الهوية الذاتية و الجماعية، و النظرة إلى الوجود بما في ذلك مقولتنا البقاء و الزوال. أما الحاجة الثالثة فهي الحاجة الإستيطيقية Aesthetic Need التي ترضي متطلبات الاستمتاع بالوجود، و منح الوعي الإنساني قيمة و معنى لوجود الإنسان.

و عن علاقة العمارة بسيمائية Semiotics الدورة الإنتاجية، يشير إلى وجود حوار متميز في مختلف مراحل الإنتاج التقليدي، بين المؤدي الفاعل مقابل المؤدي المتلقي. في الوقت عينه، يقوم حوار داخل الدورة الإنتاجية بين الذات الفاعلة و الذات المتلقية لذات فعلها و تصورها و تأملها، و لديه موقف متميز في فهم علاقة العمارة الحديثة بالمكننة Mechanization. فهو يرى أن المكننة أحدثت تغيراً جذرياً بين الذات المتفاعلة مع خصائص المادة. فأثناء الإنتاج الحرفي يحصل تماس الفرد بصورة مباشرة مع المادة، في حين يفتقد العامل في الإنتاج الممكنن هذا التماس بسبب توسط الماكينة بين الذات و التغير الحاصل في المادة الخام. و قد استمرت علاقة التماس المباشر بين الفكر و العاطفة منذ أن ظهر الإنتاج البشري حتى ظهور المكننة في نهاية القرن الثامن عشر. لقد جاءت المكننة لتعطل هذا التماس، ما أدى إلى ظهور تغير جذري في تاريخ الإنتاج و العمارة و الحضارة الإنسانية. مرد ذلك إلى وجود اختلاف جذري بين الإنتاج الحرفي و الإنتاج الممكنن. و بالتالي، لم يعد بالإمكان الرجوع إلى الشكل التقليدي و إعادة إنتاجه، لأن علاقة التماس مع المادة و الإحساس بها قد تغيرت بصورة واضحة. و بعد أن ظهرت العمارة الحديثة، بات المعمار عاجزاً عن تحقيق عمارة حديثة ما لم يع هذا التحول الجذري في الإنتاج. كما أن الرجوع إلى



الشكل التقليدي من طريق إحياء التراث المعماري القديم يعني بالضرورة تجاهل هذه النقلة الجذرية في تاريخ الإنتاج.

و في بحثه في بنىوية العمارة Structure نبه الجادرجي إلى ضرورة التمييز بين مفهوم البنى Construct مقابل البنىوية. فبنىوية العمارة تتضمن مراحل الإنتاج و تعدد الحاجة، و هي قائمة في كل زمان و مكان من دون أن تتغير، في حين أن البنى هي إحدى صيغ تحقيق الإنتاج في الزمان و المكان، و هي تتنوع بأشكال مختلفة. و من خلال فهم هذا التمايز يرتقي البحث النظري إلى مستوى يؤهله لفهم بنىوية العمارة. و أولى أهمية خاصة لتلوث البيئة المعمرة Pollution of the Built Environment، و أبرز أثره في سيكولوجية أفراد المجتمع. فتلوث العمارة يجعل الحس الاستيطقي لأفراد المجتمع يتعاملون مع معالم ملوثة بصورة مستمرة، بحيث تبدل لديهم الحاسة الاستيطقية، أي الحس بجمالية الأشياء، و بخاصة في مرحلة نمو الحس لدى الأطفال.

أما في مجال الحداثة و ما بعد الحداثة، فقد أولى الجادرجي هذا الموضوع أهمية خاصة انطلاقاً من فهم دقيق لحركة التطور التاريخي للحداثة. فقد ظهرت الحداثة في أواخر القرن الثامن عشر، و هي لما نزل مشروعاً معرفياً و وجدانياً و إستطيقياً غير مكتمل، في حين أن ما بعد الحداثة ليس سوى إحدى مراحل مشروع الحداثة الذي يبنني على متطلبات المكننة و الرؤية الجديدة للمجتمع المدني، و لإنسانية الإنسان. وهناك مقولات نظرية تقول إن الدور التاريخي للحداثة قد انتهى. لكن هذا الفهم لا يجافي الحقائق التاريخية فحسب، بل هو أقرب إلى السذاجة الفكرية. فهو يعطل عملية الإدراك العلمي لمراحل تطور الحداثة، و يربك الكثيرين عند تقديمهم فهماً رصيناً للحداثة؛ و ذلك، لا يعني أن الحداثة بريئة من عيوب كثيرة يتعين تشخيصها و معالجتها. لكن المطلوب إبراز الوظيفة التاريخية لفكر ما بعد الحداثة من دون التنكر لفكر الحداثة، أو التظاهر غير المقنع بتجاوزها.

تبقى ملاحظة أخيرة، هي أن الجادرجي كان من أوائل من نبهوا إلى مفهوم الإبتمال Optimality في العمارة، و هو يقوم على مبدأ التوازن بين استنفاد الطاقة مقابل إرضاء الحاجة. إن حالة الإبتمال تجد تفسيرها في التوازن بين إنفاق الطاقة و إرضاء الحاجة. و هذا المفهوم يقدم تفسيراً عقلانياً لمختلف قيم الفنون و العمارة، و من دونه يرتدي مفهوم القيم طابعاً غيبياً. و تكمن أهمية هذا المفهوم أيضاً في أنه يهبي قاعدة مادية لاستحداث القيم، بما في ذلك قيم الجمال. كما إنه يبنني قاعدة معرفية مادية لتقييم تطور العمارة و الفنون في مختلف مراحل الحضارة الإنسانية.





أخيراً، تحدث الجادر جي مطولاً عن مفهوم المقدس، و العمارة المقدسة، فرأى أن المقدس يكمن في انتقال التعامل مع الأشياء و الأحداث و المعالم المعمارية و الفنية من موقف منطقي إلى تعامل لا منطقي، كانتقال الخشبة إلى الصليب، و انتقال الحجر إلى المعبد، و انتقال الورقة و الحبر من كونها مادة إلى كونها نصاً دينياً مقدساً. و أشار في معظم دراساته إلى مسؤولية المعمار أمام المجتمع، و مسؤولية المجتمع تجاه المعمار. و ما لم يُصر إلى وعي هذه المسؤولية المتبادلة و عياً حقيقياً، سيعجز المجتمع عن تحقيق عمارة تليق بإنسانية الإنسان، و بوجودان المجتمع. و النتيجة المرتقبة لغياب وعي المسؤولية هي هيمنة نزعة التفرد و عزلة المعمار عن هوم مجتمعه. و قد ساهم الجادر جي شخصياً، من خلال أعماله المعمارية المتميزة و المنتشرة في كثير من المناطق العربية، في صهر المعالم التراثية بالمعاصرة في كينونة واحدة مؤقلمة تبعاً لظروف المناخ و جماليات المكان. و على الرغم من تقديره الإيجابي لمختلف أشكال العمارة العربية المنتشرة في أكثر من بلد عربي، كان ينبّه دوماً إلى مخاطر اختزال العمارة العربية بأحد رموزها، كالعمارة الطينية الريفية و منها العمارة اليمينية. فالعمارة الريفية، من حيث إستيطيقية التطور الحضري و التقليدية العامة، لا تشكل سوى جزء صغير من حركية التطور الحضري الذي أنجزته الحضارة العربية في أرقى تجلياتها، و بالتالي، لا يمكن حصرها بنموذج التراث المعماري الريفي، و لا في النموذج اليميني، و ذلك، على الرغم من أهمية و جماليات هذين النموذجين.

هناك الكثير من التراث المعماري العربي الذي ما زال شاهداً حياً على حضرة الفن المعماري العربي في كثير من الدول العربية، وصولاً إلى الأندلس و غيرها. و لا بد للمعمار العربي من السعي المستمر ليبقى على تماس مباشر مع النظريات المعمارية التي تنتجها مراكز الدول المتطورة. و لقد قدم الجادر جي نموذجاً متقدماً جداً لقدرة المعمار العربي على مواكبة مسار التقدم المعماري العالمي من جهة، و انتزع لنفسه موقعا متميزاً في شبكة الثقافة العالمية من جهة أخرى.

و بحصوله على استقلاله النسبي عن الفكر الغربي و العالمي بعامه، و ابتعاده الطوعي عن هيمنة ما هو سائد من التراث المحلي، تحول الجادر جي إلى نموذج يحتذى في إقامة التوازن الإيجابي بين الفكر العالمي و الفكر التراثي التقليدي العربي.

و النزوع إلى الاستقلال لديه لا يعني أبداً رفض الآخر أو وضع الأنا في مواجهته، بل قيام المعمار العربي بنوع من الارتباط التفاعلي بشبكة الثقافة المعمارية العالمية، بعد امتلاك خصوصيات الثقافة التراثية المحلية و اتخاذ موقف إيجابي منهما، و نصح بمواكبة المعمار العربي أحدث نظريات و تقنيات العمارة في المراكز العالمية



التميزة، فهي ضرورة ملحة في الزمن الحاضر، و ستبقى كذلك في المستقبل. لقد أصبحت خصائص العمارة المحلية المعاصرة جزءاً لا يتجزأ من ثقافة كونية الطابع. ولم يترك التطور الاقتصادي و السياسي العالمي المتسارع مجالاً للمجتمعات المحلية ولم يبق لها حتى خيار العزلة الطوعية. إنه ليس بمقدور أي منها، عربية أكانت أم غير عربية، الانعزال عن المجتمعات الأخرى تحت ستار الهوية، والخصوصية، و قداسة التراث.

ختاماً، لقد انفتحت آفاق الثقافة و الفنون، و منها فن العمارة، على متطلبات عصر العولمة، و باتت المواجهة الثقافية تتطلب المزيد من معرفة الثقافات المعولمة بهدف التفاعل الإيجابي معها، و التخفيف من سلبياتها الكثيرة، و في طليعتها تهميش الثقافات المحلية و تشويه معالم تراثها التقليدي.

**مسعود ضاهر**

**بيروت، آذار/ مارس ٢٠٠٦**

## الفصل الأول

جدوى رصيد السلف في تكوين المعيش المعاصر(\*)

---

(\*) هو في الأصل جزء من ورقة قدمت إلى: ندوة «إشكالية النظرية و التطبيق في العمارة التقليدية» التي نظمتها جمعية المهندسين البحرينية في البحرين بتاريخ ١٦ - ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥. و في: المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩٥)، ص ٤٨ - ٦١.





## تمهيد

شرع الفكر العربي الطليعي، في مواجهة المركزية الأوروبية في مجال العمارة والفن، في استحداث مُصنّعات تخصّ هويته، وذلك، ابتداءً من أوائل الأربعينيات، بموقف حسن فتحي من العمارة في مصر، وموقف جواد سليم من الرسم والنحت في العراق؛ أي منذ أن وعى هذا الفكر ضرورة تجاوز هيمنة عالمية الغرب خصوصيته. وباستحداث هذه المُصنّعات يكون هذا الفكر قد اتجه إلى استحداث خصوصية معاصرة لنفسه، أي استحداث مقومات لهوية مستقلة غير تابعة. كان بين ما أقدم عليه في سبيل تحقيق ذلك، هو اللجوء إلى مرجعية خاصة به، وذلك بالرجوع إلى رصيد السلف، أي إلى خزين المرجعية التقليدية، والاستفادة من بعض مقوماتها المعرفية ومعالها الشكلية في استحداث معالم تحمل دلالات تشير إلى كيان هوية جديدة يواجه بموجها متطلبات المعاصرة. فأخذت هذه المفاهيم تتبلور وتضج في الخمسينيات والستينيات، وظهرت معالم هذا المنحى في نتاج بعض المعماريين والرسامين. إلا أن هذه المحاولات بقيت تجريبية تقتصر على بعض الطليعيين، ولا سيما الفنانين والمعماريين منهم.

تبدل الوضع في بداية السبعينيات وتفاقت حدته، حيث أصبحت مسألة التعامل مع معالم رصيد السلف أمراً يشغل بال معظم المعنيين بالفكر المعماري والفني في العالم العربي، بقدر ما كان هؤلاء يسعون إلى استحداث هوية جديدة ومعاصرة. ويعود سبب هذا التحول إلى الارتباك المتسارع والشديد الحاصل في مقومات المجتمع العربي بعامة. إن دواعي هذا الارتباك ترجع إلى الفشل الواضح لغالبية السلطات الحاكمة في أرجاء العالم العربي في تصديها للهيمنة الغربية على مختلف مجالات المعيش في المجتمع، بما في ذلك انهيار منظوماتها الاقتصادية أمام قوى الاقتصاد العالمي، وفشلها في تهيئة الظروف المناسبة لاستحداث مؤسسات المجتمع المدني التي تشارك في قرار الحكم وإدارة المجتمع، وتعطيلها الأنظمة البرلمانية التي كانت قائمة تحت المظلتين الفرنسية والبريطانية، وتأسيس أنظمة استبدادية في مختلف أرجاء هذا العالم. وبهذا كانت مختلف السلطات قد سلبت الفرد العربي فرصة التهيؤ لمواجهة متطلبات



المعاصرة و التفاعل معها تفاعلاً مناسباً في هذه الظروف الحرجة من مراحل تطور تحول عالمه من عالم القروسطية إلى عالم المعاصرة. كان هذا إضافة إلى انهيار قواتها و أنظمتها المسلحة أمام قوات أجنبية، و غير ذلك من مظاهر المعاصرة و إحدائياتها المثبطة التي يتعرض لها المجتمع العربي، كمجموعة و أفراد معاً.

أدى هذا الارتباك في معيش الفرد العربي إلى إرباك هوية كثيرين من أفراد المجتمع. فأخذ الفكر العربي يفتش عن معالم لتقويم هوية جديدة يتمكن بموجبها من مواجهة التغير الحاصل في معيشه. فعمت موجة انتقاء معالم من المرجعية التقليدية، بهدف تسخيرها في استحداث شكلية للمُصنَّعات تحمل دلالات تشير إلى هوية تعبر عن طموحاته، كما تخفف من ارتبائه عند مواجهة متطلبات المعاصرة. و كان بين الاستراتيجيات التي اعتمدت في مواجهة حالته المرتبكة الركون إلى الغيبيات، وبخاصة تلك المنتقاة من المرجعية التقليدية. إن مثل هذا الركون إلى غيبيات رجوعية يسخرها الفكر ليحتمي وراءها، و تمنحه، في الوقت نفسه، فترة زمنية ليتمكن خلالها من استيعاب التغير المركب و المرتبك في المعيش، بقدر ما تؤمن له هذه الرجوعية الاستقرار النفسي في هذه المرحلة المتأزمة في معيشه التغير. هنا يكمن مصدر اندفاع الكثير من الفنانين و المعمارين إلى نهج رجوعي و رجعي في مواجهة متطلبات المعاصرة.

و هكذا أصبح دعم هوية الفرد العربي من طريق تأمين مؤشرات جديدة تدعم استحداث هوية مستحدثة مسألة ملحة. وبرزت في هذه المواجهة بدائل متعددة من الاستراتيجيات، بعضها واقعي و عقلائي، و بعضها الآخر لا عقلائي و أخرق. إن اللجوء إلى معالم رصيد المرجعية التقليدية، يكون في الواقع اللجوء إلى معالم قائمة و مجربة. و لذا، يكون تسخيرها لهذا الغرض حلاً سهلاً، و منالاً آنياً و مريحاً نفسياً أيضاً. لقد أصبح التعامل مع معالم منتقاة من هذا الرصيد، أو التكيف مع معالم منه، مسألة يعتني بها الفكر الفعال لدى قادة المجتمع: المخطط و المصنم و المصنع، على السواء.

إلا أن تعدد هذه الاستراتيجيات الناشئة، بسبب تعدد الأهداف وارتباك بعض منها، أدى إلى تخبط هذا الفكر في نهجه عند التعامل مع مقومات رصيد السلف و مع معالنه. و هنا يكمن سبب الحيرة التي يعانها الفكر العربي في تعامله مع رصيد السلف. و أصبح السؤال المحير: كيف يتعين أن يسخر هذا الرصيد في استحداث معالم تشير إلى هوية جديدة تخصه؟ أي، ما هي المعالم الصالحة في هذا الرصيد لانتقائها و إدراجها، أو صهرها في مُصنَّعات المعاصرة؟ و لِمَ هذه و ليس غيرها؟ و أي منها يجوز اعتبارها من المقومات المناسبة لاستحداث معالم للخصوصية التي يصبو إليها؟ و ما هي الاستراتيجيات التصنيعية المناسبة لتحقيق معالم تخص الهوية





الجديدة؟ و ما هي التقانة المناسبة التي تسخر في هذا التعامل؟ و هل يتعين أن نستورها أو أن نستحدثها محلياً و كيف يتم ذلك؟ و ما هي الحالة المتوازنة بين هاتين الاستراتيجيتين؟ ثم ما الذي يتعين أن يكون عليه الموقف من المعالم الحديثة و العالمية المستوردة، و المصنعات التي تحمل هذه المعالم التي أصبح الفرد العربي يواجهها في معيشه اليومي؟ أي من هذه المعالم يتعين أن يرفض و أي منها يتعين أن يعتمد، و لماذا؟ و كيف تربط هذه المستوردة، إن اعتمدت، مع معالم السلف؟ و كيف تسخر كل هذه في استحداث خصوصيات الفرد العربي ليتم دعم هويته؟

قبل أن نقدم على نقد هذا التعامل، يتعين علينا أن نحدد هدف موقفنا من مسألة الهوية، أي ما هي آفاق هذا الموقف و طموحاته النظرية و التطبيقية، في استحداث خصوصية الهوية؟ و ما هو النهج المخطط الذي ينبغي أن يُجدد، و أن يعتمد، في تطوير معالم معاصرة تخص دلالية معيش الفرد العربي المعاصر؟ و بالتالي كيف يتم تحقيق توافق هذه الدلالية للخصوصية المحلية مع تلك العموميات التي تحملها العالمية المعاصرة؟

بعبارة أخرى، إذا كان الهدف من التعامل مع معالم رصيد السلف هو استحداث معالم جديدة تدل على خصوصية فكر عربي حر مستقل عن المركزية الغربية، لا بد من تحديد المنهجية التي تؤدي إلى هذا الهدف: هل نفاعل و نحقق هذه الخصوصية بتعامل مع العموميات العالمية من موقع متقوق و مرهب منها، أم نحقق الخصوصية المستحدثة بتعامل منفتح مع العموميات العالمية، و بفكر متجاوز إشكالات هيمنة المركزية الغربية؟

و في تقديرنا، أنه بقدر ما يعتمد الفكر العربي استراتيجية منفتحة على هذه العموميات، فإنه سيهيئ لنفسه الظروف المناسب لاستحداث معالم تشير إلى خصوصية تمتد و تؤلف مقوماً عالمياً على غرار ما تؤلفه الخصوصيات الغربية ذاتها. و هذا صحيح بالقدر الذي تتمكن معه الخصوصية المعينة من تجاوز خصوصيات محلها، لتتمكن من الوقوف منها موقفاً موضوعياً. إذن، لا بد من اعتماد موقف واضح من متطلبات المعاصرة، بهدف تجاوز إشكالات استحداث خصوصية محلية معاصرة، تواكب المعاصرة العالمية و تروي نفسها منها، و تصب فيها.

يمكننا القول إن المواقف المختلفة حول تحديد منهجية التعامل يتجاذبها قطبان على طرفي نقيض. يتضمن القطب الأول موقفاً عقلانياً منفتحاً على المعاصرة و يسعى إليها، فيما يحتوي القطب الآخر على ردود فعل لاعقلانية، و يرفض المعاصرة، و يخاصمها. و يتنوع بينها العديد من المواقف التي تمزج بين العقلانية و اللاعقلانية في



درجات متباينة؛ هذا في مجال ممارسة العمارة و الفنون بعامة. و تنبني هذه الصيغ المتعددة من المواقف من المعاصرة على الموقف الفكري العام من المعاصرة في العالم العربي.

## أولاً: ظهور الفكر المعاصر في الوطن العربي

عندما واجه العالم العربي المعاصرة أول مرة، مع دخول نابليون إلى مصر، بعد سبات و انحطاط معرفي و كلجري<sup>(١)</sup>، في ظلمات قروسطية، دام عدة قرون. وعى البعض، و منهم القائد محمد علي باشا في مصر، أن العالم الآخر، أي الغرب، قد انتقل إلى مفهوم جديد نحو الوجود، و هو مفهوم انبني على عقلانية افترضت أن في قدرة عقل الإنسان أن يصل إلى المعرفة عن طريق التفكير و التجربة. ما يعني أن المعرفة القائمة، مهما كان مصدرها، يتعين أن تتعرض مقوماتها إلى نقد و مسألة و إهمال و حذف و إضافة و تجديد، فتأسست، عن طريق هذا النقد، قاعدة فكرية و وجدانية مهدت في ما بعد لظهور مبادئ الإنسانية و الحركة التنويرية و الديمقراطية و الليبرالية، و غيرها من المبادئ التي انبنت عليها المعاصرة.

لقد أقدمت أوروبا على ثورة فكرية و معرفية، في الحقبة الزمنية بين القرن الثالث عشر و السادس عشر، بقيادة فلاسفتها و من قبل تجارها و مثقفيها و مراكزها التعليمية و الأكاديمية داخل الأديرة و خارجها. و وضعت هذه الثورة الفكرية القواعد الأساسية لمقومات المعاصرة، و بهذا أقدمت أوروبا على نقلة فكرية، ربما تكون الأهم في تاريخ تطور فكر البشر، و اعتمدت هذه الثورة مبدأ تفوق العقل على الإيمان.

و قد انبنى هذا الموقف على مبدأ التأصل الذاتي للأشياء في الوجود؛ بمعنى أن الأشياء قائمة و لها تأصل بحد ذاتها و لذا يمكن اكتشافها و التعرف إليها.

و يقول في هذا المفهوم جون دونس سكوتوس - اسكوتلندي ١٢٦٦-١٣٠٨ John Duns Scotus: «يتضمن كل كيان فردية متأصلة فيه». و بهذا يكون سكوتكس

---

(١) (Culture) يؤلف الكلجر إحدى المرجعيات العامة و الفعالة التي تتعامل بموجها فئة أو جماعة ضمن المجتمع، إن كان ذلك التعامل في ما بينهم أو في مختلف مراحل التعليم و نقل المعرفة و الإنتاج بعامة. عُرِف العالم الأنثروبولوجي إدوارد تايلور (Edward Taylor) الكلجري، في أواخر القرن التاسع عشر، بأنها المركب الكلي الذي يضم المعرفة، العقائد، الفن، الوجدان، القوانين، الأعراف، الطقوس، العادات، و غيرها من العادات الاجتماعية التي يتعامل بموجها الإنسان الاجتماعي؛ مما يعني أن هناك كلجريات متعددة ضمن المرجعية العامة للمجتمع المعين. و بينما تؤلف الكلجرية المرجعية المعرفية و الطقوسية و العلاقات بين أفراد المجتمع، بما في ذلك المفاضلات الفئوية و الطبقيّة، فإن الثقافة هي المعرفة التي تخضع لتعليم منهجي. و لذا فالثقافة هي إحدى مقومات كلجرية ذلك المجتمع، و ليست مرادفاً أو بديلاً في المعنى و الدلالة.



قد نقل البحث عن المعرفة من النصوص اللاهوتية، و من التأمل خارج التجربة، إلى التجربة العملية في واقع الوجود، كما أسس بدئية المعرفة التجريبية وفتح الباب على العلم المعاصر. و من هنا أقدم الفكر الأوروبي على ثورة معرفية، و أسس قاعدة المعاصرة، و أحدث نقلة في الفكر البشري، تتضمن الإنسانية و المعرفة العلمية و الديمقراطية، و تنشئة المعرفة على العقل و بواسطة العقل، و عن طريق إرادة الفرد الإنسان، و ليس الإيمان.

ثم جاء نيقولس من كوسا (Nicholas of Cusa) و هو ألماني (١٣٦٤-١٤٠١) و قال إن أي حركة في التأمل في الوجود و المعرفة، هي حركة عقل الإنسان، و هي حركة لا تنتهي لها؛ بمعنى أنه لا حدود لقدرة الإنسان على المعرفة، و ليس هناك ما يحددها، كما تفترض التقاليد اللاهوتية. و بهذا انتقلت المعرفة من كونها متعالية و متسامية عن الإنسان، لتصبح من عمل الإنسان و مجال بحث في واقع الوجود.

و جاء بيكو (Pico Della Mirnadola) - إيطالي (١٤٦٣ - ١٤٩٤) بمبدأ الانفتاح على المعرفة البشرية، مهما كان مصدرها وعقائدها، الغربية و الشرقية، القديمة و المعاصرة، باعتبارها معرفة عامة حققها فكر الإنسان.

و جاءت مبادئ حقوق الإنسان، المتمثلة بمبدأ «الحق الطبيعي» (هوبس)، حيث يتساوى أفراد البشر أمام القانون و حق تقرير المصير. و كذلك جاءت المعاصرة بمفهوم للتاريخ حيث يعتبر تعاقب أحداث حققتها إرادة الإنسان. كما إن العقل يولد السياسة و العلم و الفن و اللاهوت و الفلسفة. و من هنا تقدمت أوروبا بقيادة فرنسيس بيكون (Francis Bacon) - عالم و فيلسوف إنكليزي (١٥٦١-١٦٢٦) و وضعت قواعد البحث العلمي التجريبي.

و عندما ظهرت الثورة الفكرية الأوروبية لتنشئة المعاصرة، جابهتها ثورة مضادة أدت إلى حروب دامية، طالت عقوداً و ذلك في القرن الرابع عشر و الخامس عشر. و قد راح ضحيتها كثير من كبار مفكري أوروبا، مثل، حرق الفيلسوف و الفلكي و العالم الإيطالي برونو علناً، و إسكات غاليلو. إلا أن الثورة الفكرية التي حصلت في أوروبا، و ما تحقق من انفتاح في الفكر و تجاوز اللاهوتيات الإبراهيمية و الاستبداديات المتحالفة معها، أخذت تثبت مقومات حرية الفكر تدريجياً، و تنتقل من تطور فكري إلى آخر، بعد أن زالت حدة كابوس كبت حرية الإرادة في حقل المعرفة بصيغته اللاهوتية. فأخذ كبت الحرية و السلطة المتسامية التقليدية صيغاً متعددة مخفية: فلسفية و سياسية و اقتصادية في حقل المعرفة؛ بمعنى أن الثورة الفكرية في أوروبا تضمنت تناقضاً متأصلاً فيها مع تنشئتها.



تتناقض كل هذه التطورات الفكرية جذرياً مع المرجعية التقليدية التي انبنى عليها الفكر العربي، ومع سلوكياته وطقوسه وموقفه من الوجود بعامة. وكان العالم بمعزل عن هذه التطورات الفكرية، إلا بعد دخول نابليون مصر، ومن بعده تقدمت إنكلترا وفرنسا واستبدلت الاستعمار السلطاني العثماني. وقد أصبح الكثير من البلدان العربية تابعاً لاستعمار من نوع جديد، انبنى على التقدم الحضاري والعرفي الذي كان يحصل في أوروبا، مع متناقضاته المتأصلة فيه.

لقد تأسست لهذه الأمم أنظمة شبه معاصرة تتضمن دساتير وبرلمانات وصحافة وحرية نشر وطباعة، وأنشأت كذلك المؤسسات التعليمية وغيرها من مظاهر المعاصرة. فتفاعل الفكر العربي مع هذا الانفتاح وظهر فكر جديد إصلاححي. وفي البداية جلاء ليوفى بين المرجعية التقليدية ومتطلبات المعاصرة. وتمثل هذا بفكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي في المجال اللاهوتي. وظهر بعد ذلك فكر آخر، في المجال المعرفي والأدبي والعلمي والفني، وتفاعل مع مقومات المعاصرة، وأخذ يتعامل معها ويضيف من عندياته ويمنحها خصوصية ومرجعية محلية. وقد تمثل هذا، من بين ما تمثل، بفكر طه حسين وأحمد شوقي وتوفيق الحكيم وسلامة موسى في مصر، والرصافي و«جماعة الأهالي» وجواد سليم في العراق، وآخرين كثيرين من المفكرين والكتاب في العراق وفي مختلف أرجاء البلدان العربية. فتأسس هذا الانفتاح الذي جاء مع الاستعمار الذي تضمن تناقضاً متأسلاً فيه، وهو التناقض نفسه الذي انبنت عليه المعاصرة الأوروبية منذ نشأتها. وكأي ثورة فكرية، تعرض هذا الانفتاح في الفكر العربي إلى مقاومة مضادة، فنشأت قاعدة مضادة له.

لقد أحبط إلى درجة كبيرة نمو ونضوج هذه الثورة الإصلاحية والفكرية في العالم العربي، فظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، إيديولوجية مضادة ترافقها أداة قمعية عسكرية. ولا يزال الفكر العربي يبرز تحت استبدادية ورجعية هذين المقيمين للثورة المضادة. وقد نهجت الإيديولوجية المضادة نهجين هما: القومية العربية، التي عطلت حرية إرادة الفرد وركزت على مسألة الاستقلال، والآخر، الوهابية وهي حركة أصولية لاهوتية تعطل بإطلاق أي اثر لإرادة الفرد ضمن المفهوم الديني. كما نهج القمع المضاد كذلك نهجين، فمن جهة، الاستبداد العسكري والتوحيد الحزبي كما في العراق وسوريا ومصر وليبيا. والنهج الآخر اكتفى بتعطيل المجتمع المدني وتجويع الطبقة الوسطى، وإسكانها، كما في لبنان ومصر. وهنا مصدر ارتباط الفكر الفني والعماري في العالم العربي. ومع هذه الثورة العقلانية والثورة المضادة لها، ظهر كذلك قطبان في الموقف من المعاصرة، وكيفية التعامل مع متطلباتها.



بمعنى أنه ظهر نهج يتفاعل بحرية نسبية مع متطلبات المعاصرة و نهج مضاد لها و مرتب منها، يسخر ردود فعل لاعقلانية في تعامله معها. و انعكس هذا التباين في ظهور موقفين متباينين، و ما بينهما، في التعامل مع معالم رصيد السلف القائمة في المرجعية التقليدية.

## ثانياً: ظهور موقفين لتنشئة مقومات هوية الحاضر

بعد هذا الاستطراد، يمكن لنا أن نرجع إلى مسألة تنشئة الهوية المعاصرة، و كيفية تسخير معالم رصيد المرجعية التقليدية، و النهجين المضادين في الموقف من تكوين هذه الهوية: المعاصر المتحرر و العقلاني الذي يبنني على موقف جذلي من الإنتاج، سواء أكان واعي هذه الجدلية إدراكاً معرفياً أم حدسياً. و الموقف المضاد، الرجوعي التقليدي و اللا عقلاني، الذي يبنني على موقف لاهوتي مثالي يعتبر توليد الشكل حركة فكرية، سواء أكان مصدرها الآلهة أم الإنسان. و يظهر هذا التباين بين هذين الموقفين لا في مسألة مقومات الهوية و دورها في تكوين أيديولوجية الموقف من المعاصرة، و ما يتعين أن ترمز إليه فحسب، بل كذلك في الموقف من تفهم دور التقانة في توليد هذه المعالم.

يسعى النهج الجدلي إلى اكتشاف بنية ظاهرة العمارة من موقف يعتمد السببية و جدلية الحركة في الإنتاج. و يبنني هذا الموقف على المبدأ القائل بأن الشكل ما هو إلا حصيلة للحركة في الإنتاج؛ ما يعني أن أي تغيير في مقومات الإنتاج و طرائقية الحركة، يسبب تغيراً في الشكل. و إذا ما أقدم الفكر و عوق هذه السيرة الطبيعية لجدلية الحركة، يكون قد أفسد الحركة، و تبعاً لذلك أفسد الشكل. بينما تعتبر نظرة الموقف المضاد أن الشكل، توليده و التعامل معه، يكون خارج الدورة الإنتاجية. الأمر الذي يعني أن التعامل مع الشكل، و تشغيله في تشكيلات جديدة، بهدف حاجات جديدة، يتحقق من موقف يعتبر أن الشكل حر من متطلبات الدورة الإنتاجية، مما يعني أن الفكر هو خارج المجتمع البشري، معطى إلهي كما نجده في التنظير الغيبي، اللاهوتي، أو بصيغه المهبذة و المنطقية كما هو في الفلسفة الأفلوطنية.

يظهر مما تقدم أن موقفنا النظري يدعو إلى اعتماد نهج عقلاني يستند إلى مرجعية مادية الرؤية. و قد يكون من المفيد أن نبين هنا أولاً أهمية النقد العقلاني، بقدر ما يهمننا هنا، و الذي يهين لنا قدرة التعرف على بنية ظاهرة العمارة و جدلية الإنتاج. و ذلك، قبل أن نقدم و نعالج مسألة التعامل مع معالم رصيد السلف في استحداث مؤشرات الخصوصية المحلية و ترابطها مع العالمية، و إشكالات هذا التعامل.





## ثالثاً: النقد العقلاني

إن المعرفة العقلانية لبنى شكلية مُصنَّع تهيئ لنا القدرة على معرفة جدلية توليد الشكل و آليات التعامل. و بالتعرف على سيرورة جدلية توليد الشكل، نكون قد تعرفنا على الطرف التاريخي الذي يولد الشكل فيه، أي التعرف على المقومات المتعددة التي كانت السبب في توليد الشكل، سواء أكانت مقومات الحاجة أم الثقافة. كما أنها تعرفنا إلى كيفية ارتباط الشكل بعقيدة ما، و كيف يجسد الشكل تلك العقيدة، و يكتسب أحياناً مقاماً مقدساً لدى المؤمنين بها. و بتفريغ الشكل من هذه الغيبية، سنتمكن من التعامل مع الشكل التقليدي القائم في المرجعية التقليدية من موقف عقلاي؛ و هو موقف حر مع المقومات الجديدة، غير معوق بإيمان أو تداعيات غيبية.

و هكذا يتمكن الفرد المصنَّع بهذه المعرفة من تجاوز حالات الالتزام التقليدي بشكليات معينة، و هو الالتزام الذي يفترض هناك بالضرورة ربطاً إلزامياً بين شكلية معينة و عقيدة ما. مثلاً، يقرن الكثير من المهتمين بمسألة إشكالات الهوية المعاصرة، و بخاصة المؤمنين منهم، بين قوس معين أو قبة محددة و عقيدة أو طقس ديني معين. كذلك يتجاوز الموقف العقلاني الانزلاق في ردود فعل لاعقلانية أثرت بسبب الهيمنة الأجنبية القائمة في معيشه اليومي. بمعنى أن ردود الفعل، بقدر ما هي لاعقلانية، تضبضب بين الإيجابي و السلبي في الشكليات المتصفة بالعالمية، و هي الشكليات التي يستولدها الفكر الطليعي العالمي، و الثقافات التي تحقّقها.

و بهذه الحرية التنبئية على العقلانية، سيتمكن الفرد من أن يفرز العموميات المتوافقة مع خصوصياته من تلك المتناقضة معها، أي الفصل بين تلك التي تسعى إلى الهيمنة على المحلية و الأخرى التي تتساق مع خصوصياته و متطلبات هويته. فتوفر هذه المعرفة ظروف قدرة رؤية معالم تعزز الهوية المعاصرة، لا عن طريق معالم مستوردة، و لا عن طريق ردود فعل لاعقلانية إزاء المستورد، بل عن طريق توليد معالم تنجب محصلة لتفاعل متأصل في داخل العقل العربي المعاصر. و بهذا تعزز الذات والهوية من موقع عقلاي و حر، بتعامل متوافق مع متطلبات المعاصرة، متساق مع العموميات العالمية، غير متقوقع في محلياته و لا معوق بهيمنة خصوصيات أجنبية.

## رابعاً: العقلانية و التعامل مع المقومات العالمية

يهيئ النقد العقلاني، إضافة إلى ما تقدم، القدرة على الفصل بين مقومات رصيد السلف من جهة و متطلبات الحاضر من جهة أخرى، و تقييم كل منها باعتبارها محصلات لإنتاج له موقع في الزمن و التاريخ، لا خارج التاريخ. و عن طريق هذا





الفصل، بقدر ما هو عقلائي و موضوعي، يتمكن المؤدي من الوقوف على إشكالية الترابط بين عالم الماضي المستكن وعالم الحاضر المتغير، بين المرجعية التقليدية، والمرجعية المعاصرة في دور التنشئة، وعلى متطلبات و قيم كل منها بالنسبة إليه. وبهذا تنهياً له فرصة تحقيق وصل حر بين هذين العالمين، بين ما ينتقيه من معالم رصيد السلف و متطلبات المعاصرة.

و بهذا يتحقق توليد خصوصية ديناميكية تواكب التطور العالمي، و هي، في الوقت نفسه، متوافقة مع المتطلبات المتغيرة في المجتمع المحلي أو القطري، و بقدر ما تتطلب تنشئة الهوية الجديدة. و إذا ما تم تحقيق هذه الخطوة يكون المؤدي قد أوجد لنفسه ظروف تحديث خصوصيته لتصبح مرجعياتها متوافقة مع تلك العموميات العالمية فتتعاطف معها، تفهمها، و تنتقدها، و تسائلها، و تنتقي ما تشتهي منها. و بهذا تنضج هوية المؤدي، و تتطور سلوكياته و التقانات التي يسخرها، و يصبح تعامله مع المقومات العالمية فعالاً من داخلها، جزءاً فيها، مبتكراً لعمومياتها. (و أقصد بالمؤدي هنا لا حصراً بالمُصنَّع، كالحرفي مثلاً، بل كذلك الرؤيوي كالمعمار، و المتلقي كساكن الدار على حد سواء).

و لا نغالي إن قلنا إنه عن طريق هذه المعرفة العقلانية تنهياً ظروف نقل الموقف المعماري من ذلك الغيبي، المرهب، إلى موقف عقلائي مادي، أي نقل التعامل التصنيعي من غيبات الإلهام و الاعتبارية إلى المعرفة السببية، لتؤلف هذه المعرفة قاعدة عقلانية يقفز الفكر منها بحدس عاطفي، و يستولد الشكلية المعاصرة الخلاقة. و من هذا الموقع الحر سيتمكن المؤدي، الرؤيوي و المصنَّع، من اختيار ما يحلوه من الشكليات المستحدثة و الحديثة، إضافة إلى تلك التي ينتقيها من رصيد السلف. و من ثم ليقوم بتجريدها و ذلك عن طريق التعديل و الحذف و الإضافة و التشويه و التكرار و المجانسة. و من هذا الموقع نفسه، سيتمكن هذا المؤدي كذلك من إخضاع مختلف الشكليات المستوردة إلى نقد موضوعي، و بهذا يتجاوز التخبط في ردود الفعل العفوية. إن كلاً من هذه التحقيقات العقلانية تؤلف خطوة أساسية في نهج تجاوز الفكر العربي قروسطيته و توافق معيشه مع متطلبات المعاصرة.

### خامساً: التعرف إلى بنية العمارة

يؤهلنا التعرف إلى بنية العمارة أن نقف على تكوين الظاهرة، و يدلنا على تكوين مقوماتها الداخلية، و كيف ترابط هذه المقومات و تستقطب، و بالتالي كيف تجتمع و تكون المقررات. و ما هي صفات دايمنية و جدلية حركات أفعالها، و بالتالي كيف تستولد محصلاتها، بصيغ شكليات جديدة. إذن ينبغي أن ندرك، منذ البدء، أن



لظاهرة العمارة مقومات، وذلك كأى ظاهرة في الوجود، فكرية أم مادية. و ترتابط هذه المقومات و تتفاعل كمقررات، و بهذا فهي تؤلف السبب الفعال و المباشر في استحداث مختلف شكليات المصنّعات، سواء أكانت هذه المصنّعات قائمة في رصيد السلف أم مُصنّعة مستحدثة. و هنا لابد من التأكيد أن هذه المعرفة ستؤهلنا للاطلاع على السببية في بنوية الظاهرة، أي الاطلاع على العلاقة الحقيقية بين شكلية الشكل للمصنّع المستحدث، من جهة، و المقررات التي كانت المسببات الحقيقية لتوليد واقع أو كيان المصنّع. إذن، شكل المصنّع المرثي، في هذا المنظور المادي و الجدلي، هو حصيلة التفاعل الحاصل بين المقررات الفعالة للحالة الخاصة.

## سادساً: مقومات المعاصرة

لسنا هنا في صدد الانغماس في ظاهرة المعاصرة و لا الحداثة في هذا البحث، بل الذي يهمنا هو موقع العمارة منها، أو كيف تأثرت بنوية العمارة بها. و ربما كان من الأصح أن نسأل: ما هي المقومات التي استحدثتها المعاصرة التي كانت السبب في تغير بنوية العمارة تغيراً جذرياً مقارنة بما كانت عليه قبل حدوث ظاهرة المعاصرة و نضوجها، كما نشاهدها و نتعامل معها في عالمنا الحالي؟

و نسأل: ما هي الصفات الجوهرية في مقومات بنوية العمارة التي تغيرت و التي بتغيرها أدت إلى ذلك التغير الجذري الذي طرأ على الإنتاج و نقله من ذلك التقليدي إلى المعاصر؟ أو ما هي المقومات التي استحدثت و أدخلت في سيرورات<sup>(٢)</sup> التصنيع بحيث غيرت صفات التصنيع التقليدي إلى المعاصر؟ إن المقومات التي كانت السبب في تغير المجتمع و نقله من حالته كمجتمع تقليدي قروسطي إلى حالة المعاصرة، كثيرة، منها ما هو مترابط و منها ما هو متغاير الأجناس. بيد أن ما يهمنا منها هو تلك التي تخص بنية العمارة حصراً. و من هذا الموقف الحضري، يمكننا أن نعين مقومات المعاصرة، المؤثرة و الرئيسية، و التي تخص العمارة بالذات، كما يلي:

## ١ - الموقف العقلاني من الوجود

سعى الفكر المعاصر للتعرف إلى مسببات الظواهر، و فحصها عن طريق التجربة، من دون الاكتفاء بالتماثل. فأخذ يتجاوز الموقف الذي يقيس الغائب، أو تصور المجهول، بصورة الحاضر. و يعني هذا أن فكر المعاصرة يتجاوز الغيبيات

---

(٢) السيرورات (Process) هي الإفعالات المتعاقبة، أكانت فكرية كالمخاضات داخل الفكر أم مادية عند تغير المادة من حالة إلى أخرى، و سواء أكانت هذه المخاضات أو التغيرات صالحة أم طالحة.



كموقف من الظواهر، و بالتالي يتجاوز اليقينيات الساذجة، و بخاصة العقائدية التي تتناقض مع خصائص المادة و اطراديات الظواهر. فأصبحت المعرفة بالنسبة إلى هذا الموقف، هي التعرف على الظواهر: الثوابت و الاطراديات، و الطارئة منها و التصادفيات المتفاعلة و المتداخلة معها. و هي معرفة تفترض تعاملًا مع بدائل للتصورات و الفرضيات، أحياناً متداخلة و أخرى في مستويات و وظائف متباينة. و ذلك لأنه يعتبر التعرف إلى الظواهر و التعامل معها سيرورات فكرية. إنها مخاضات داخل العقل، أو إنها أحداث تطبيقية يتعرف إليها الفرد من خلال هذا التعامل، و هي سيرورات فكرية في تطور دائم، من مفهوم عام معين و محدد إلى آخر، و من بردمية Paradigm لأخرى. كل هذا يتم ليتمكن الإنسان، كفكر، من التعرف على الظواهر تعرفاً أدق و أكثر تطابقاً مع واقعها؛ و بهذا يتمكن من سد النقص المستورث الطبيعي في كيانه، و النقص المستحدث من قبل مخيلته، و ذلك عن طريق توليد المصنّعات للوجود، بما في ذلك العمارة كملجأ لسد نقص الغطاء و الحماية مثلاً.

## ٢ - التشخص Individuation

منح الفرد حرية التشخص، أي منح الفرد حرية الفكر و السلوك من دون ضرورة إخضاعه إلى ما هو معتمد من قبل المجتمع، سواء كان هذا معتمداً من قبل طبقة، أو دين، أو عقيدة، أو طائفة، و بخاصة الممثل بفكر السلطة المهيمنة على إدارة المجتمع. بمعنى أن الفكر اكتسب التفكير خارج المرجعية المشتركة التي يتعامل بموجبها المجتمع. و قد تمثل هذا التشخص في استحداث مقام العالم و الفنان، و الفرد المتفرد، و تهيئة دور طليعي لهما في فكر المجتمع. و بهذا تجاوز هذا الفرد، كفكر و مؤدي مُصنّع، مرتبة المؤدي المصنّع الحرفي، و ارتقى إلى مقام العالم و الفنان. كما تمثل هذا التشخص، و تزامن معه، منح الفرد المبتكر حقوق الاختراع و النشر؛ أي منح هذا الفرد حق احتكار الانتفاع من حصيلة مبتكراته التي يتفرد بها عن غيره.

## ٣ - استحداث المكننة

و مع استحداث المكننة في الإنتاج، تغير معيش الفرد و المجموعة من ناحيتين جوهريتين:

أولاً: سخّرت المكننة طاقات إنتاجية تتجاوز الإمكانيات الكامنة في جسم الإنسان أو الحيوان، و قدرة تسخير الطاقات الأخرى الكامنة في الطبيعة و بخاصة الوقود الأحفوري.

ثانياً: فقد الإنتاج الممكن الكثير من العلاقات السبريانية المتأصلة في الإنتاج الحرفي اليدوي؛ و يعني هذا فقدان بعض مراحل التصنيع شيئاً من العلاقة المباشرة والآنية بين فكر المؤدي المصنّع والتغير الحاصل في المادة الخام. و يؤلف وجود هذه العلاقة، أو عدم وجودها، جوهر التباين بين التصنيع اليدوي و التصنيع الممكن.

أدى هذان المقومان، و هما تسخير الطاقة الطبيعية من دون الحيوانية و فقدان البعض العلاقات السبريانية، إلى استحداث فائض كبير في الإنتاج فأدى ذلك بدوره إلى تهيئة الظروف المناسبة لنشوء الطبقة الوسطى و تنشئة المجتمع المدني و ضبط سلوكيات المجتمع الأهلي. و بهذا استحدثت الظرف المناسب لقيام هيئة العلماء و الفلاسفة، و بالتالي المعاهد و المؤسسات الحضرية و العلمانية، التي هيأت الظرف الاجتماعي المناسب لظهور النظام الديمقراطي. و قد أقدمت هذه المؤسسات على تنظيم الفكر العلمي و عظمته، و هو الفكر المعاصر الذي يتعامل مع الظواهر من دون الرجوع إلى تعليمات السلطة أو رغباتها، سواء السلطة الحاكمة أم اللاهوتية، و هو كذلك الفكر الذي يحاسب سلوكية السلطة و ينتقد أيديولوجيتها سواء كان مصدرها القصر أم المعبد، و يستحدث البدائل من المرجعيات الفكرية و الطقوسية، و يعرض ما يستحدث منها على المساءلة و النقد و المقارنة.

#### ٤ - استحداث الطباعة

أدى هذا إلى انتشار المعرفة و بالتالي تجاوز احتكار المعرفة من قبل السلطة. و بهذا تمكنت الطبقة الوسطى بواسطة مفكرها و ساستها و علمائها و فنانها من الإسهام في تهيئة مرجعيات فكرية متعددة، تسهم في إدارة تنظيم المجتمع. و بهذا حصل تخفيف في حدة احتكار إدارة المجتمع و الهيمنة عليه من قبل الفئات السلطوية بمختلف صيغها و وظائفها في المجتمع التقليدي.

#### ٥ - نشوء الاستعمار العالمي

بسبب استحداث وسائل الإعلام المعاصرة و الطباعة، و التصنيع الممكن، و حرية انتشار المعرفة، و زيادة الفائض في الإنتاج، تكونت إمكانات لدى أمم معينة مكنتها من الهيمنة على أمم أخرى أقل منها كفاءة في إدارة شؤونها و طرق التصنيع فيها، بقدر ما كانت هذه الأخيرة، أو لم تزل، متخبطة في قروسطياتها، و تركزت تحت مفاضلات و تراتيبات (Class Stratification) طبقية لا إنسانية، و غيبات تتحكم في مختلف خطوات و حركات معيش الفرد. و هكذا تمكنت هذه الأمم المتمكنة من استحداث الاستعمار العالمي، كما تمكنت هذه الأمم المتقدمة من استحداث عموميات في الفكر و التصنيع تتجاوز خصوصيات محلياتها؛ الأمر الذي منحها

ظروف السيطرة و الهيمنة على الفكر و التصنيع المحلي الذي هو خارج أقطارها و الذي يقل عنها كفاءة. و هكذا تمكنت بعض الأمم الأوروبية من الهيمنة على أقطار كثيرة في العالم و بينها الوطن العربي، و كانت هذه الهيمنة في المجالات الاقتصادية و الثقافية و الإعلامية و العقائدية و الكلجيرية. و لم تنحصر هيمنة عمومياتها المتقدمة في العالم الآخر، بل فرضت خصوصياتها عليه.

أدت هذه العلاقات الدولية غير المتوازنة إلى استحداث مفهوم المركزية الأوروبية/ الغربية، و هو مفهوم اعتبر أن الحضارة الأوروبية هي أساس التطور الحضاري عموماً. فسخر الفكر الأوروبي مفهوم المركزية الأوروبية بدعم هيمنتها و منحها شرعية علمانية. و يرجع سبب تكوين فكر المركزية الأوروبية إلى التفوق العلمي و الفلسفي و الإنساني الذي حققته أوروبا منذ بداية العهد النهضوي، و بقدر ما تمكنت من تجاوز قروسطيتها و مقارنة هذا بالفكر القروسطي المستوطن في الأقطار المحيطة بعالمها و المتخاصم معها، أي العالم الإسلامي بخاصة الذي كان، و لم يزل، يتخبط في قروسطية انحطت حضارتها و كلجرياتها منذ قرون عدة.

إذن، تؤلف المركزية الغربية كموقف من أي عالم سواها، موقفاً متعالياً، يكون أحياناً واضحاً و مصرحاً به مباشرة، و أحياناً أخرى مستتراً و مخفياً. و لذا، فلإنها لا تخلو من تعصب ديني و إثني، و من نظرة عنصرية و شوفينية يقينية، انبنت على مرجعية قومية، تداخلت مع تكوين الدولة الرأسمالية، و تمتد مواقفها اللاموضوعية المتحيزة لتشمل حتى المأكل و اللبس و غيرها من مظاهر الخصوصيات الكلجيرية التي أخذت تستحدثها مع المعاصرة. و انبنت المعاصرة، كما ظهرت في أوروبا، على قاعدتين متناقضتين: «الحق الطبيعي» الذي يفترض تساوي أفراد البشر، و حرية الإرادة، و المعرفة التجريبية، التي تمتد في المفاهيم الإنسانية و الديمقراطية. و في المقابل تفاضل يميز الذات عن كل ما سواه، و بخاصة اللا أوروبي، و يفرض الهيمنة على بشر العالم الآخر و استتباعه بصيغ مختلفة من الاستعمار.

سببت الهيمنة الأوروبية، و مفهوم المركزية الأوروبية الذي يمنح شرعية لهذه الهيمنة و يدعمها، سببت في المجالات الفكرية و الاقتصادية، فقدان العالم المهيمن عليه بعضاً من مقومات خصوصياته، إضافة إلى خضوع البعض من هذه الخصوصية لعموميات و خصوصيات الغرب. و بهذا يكون العالم الآخر المهيمن عليه، كأهم العالم العربي، قد فقد بعضاً من مقومات هويته، فارتبكت هذه المقومات و احتارت في قيم مرجعياتها؛ لأنها فقدت، بسبب تأثير بعض مقومات المعاصرة فيها، حيوية دلالاتها التاريخية، بقدر ما هي مقومات قروسطية لم يتمكن المجتمع من تكييفها لتتوافق مع





متطلبات المعاصرة. و في الوقت نفسه، أدخلت الهيمنة الغربية بعض مقومات المعاصرة: كالمكننة، و حقوق الإنسان، و استحداث المؤسسات التعليمية العلمية و الإدارة الحديثة و البعض من الطقوس الحضريّة المعاصرة، و غيرها. فأصبحت المقومات الأوروبية المعاصرة، و لا تزال إلى حد كبير، هي المحفز الحقيقي و الأول لإيقاظ بعض الفكر العربي من قروسطيته و إدخال هذه المقومات، رضاءً أو قسراً عليها، إلى معيش الفرد العربي بعامّة.

إضافة إلى ما تقدم، أدى تداخل الكلجريات العالمية مع المحلية و هيمنتها عليها، إلى انتشار الأول في مختلف المجالات العلمية و الثقافية و النمطية و الطرزية و الاقتصادية وغيرها. ففقدت الكلجريات المحلية مقومات من خصوصيتها بقدر ما تحقق ترابط متزايد بين الكلجريات المحلية، بسبب استيعابها العموميات العالمية المشتركة.

## ٦ - تلوث البيئة

دخلت في العالم العربي مع المعاصرة مصنّعات فرضت على المجتمع سلوكيات لم يكن متهيئاً لها، و لم يمتلك الكلجريات ليتمكن من تعامل مناسب معها. فحصل تلوث بيئي و معماري و طبيعي و صوتي و بصري. فمثلاً، دخلت السيارة و لكن الكثير من البلدان العربية لم تهذب كلجرية أصول و آداب السّياقة، متمثلة بسلوكيات السّياقة في لبنان. إن تحسّن الرعاية الصحية في مصر و العراق، مثلاً، سبب زيادة النفوس، ما تطلب تعميراً لمواجهة متطلبات هذا التوسع. و لكن كلجرية إنشاء البيئة المعمورة لم تكن متهيئة من حيث الخبرة التقانية و القدرة المعرفية الإنشائية، و نظام تنظيم المعمورة، لاستيعاب هذا التوسع، فتلوث البيئة.

تسبب مقومات المعاصرة ربط بعض الهموم المحلية بالمشكلات و الإشكالات العالمية، و لعل من أهمها التلوث الحاصل في مختلف مجالات معيش الفرد و المجموعة، بما في ذلك تلوث البيئة الطبيعية للكرة الأرضية، و انحسار بيئة أجناس الحيوان. لم تهياً الكلجريات المناسبة لمواجهة هذه الإشكاليات، فأخذت البيئة الطبيعية تتلوث و يزول الكثير من أجناس الحيوان، من دون أن تصبح هذه هوماً كلجرية.

كما إن سلوكيات التعامل مع متطلبات المعاصرة تتطلب مواجهات دايّنية متغيرة مع تغير المصنّعات و ظهور الحديد منها، و استحداث كلجرية تقبل دايّنية التعامل في طراز المعيش، بما في ذلك مختلف طقم معيش المجتمع.





لذا بات من الضروري أن تمتد الهموم المحلية و ترتبط بتلك العالمية، أو تتعامل معها، كهموم البيئة و حقوق الإنسان و تطورات الفاشن و التقانات المتقدمة، و من مختلف مواقعها و التجاوب معها، فتقدم على تهذيبها و نقلها من خصوصياتها و قروسطياتها إلى حالات متسقة مع متطلبات المعاصرة بعامه.

لا تؤلف المعاصرة، كموقف فكري و نمط معيش، هدفاً واضحاً يمكن الوصول إليه أو تحقيقه. و إنما هي حالة تطور للفكر و تأثير هذا على معيش الفرد و المجموعة. لذا، و بقدر ما تحقق المعاصرة من إيجابيات، فإنها كذلك، و في الوقت نفسه، تحدث السلبيات في مختلف مجالات المعيش، و ينسحب هذا التأثير على الصعيد العالمي الاجتماعي و الطبيعي. و ليس محتملاً أن المعاصرة ستمكن، كموقف من المعيش، من تجاوز إحداثها للسلبيات أو أنها ستمكن من تجاوز كل السلبيات التي استحدثتها و تستحدثها. كما لم تتمكن الحضارات السابقة من تجاوز السلبيات التي استحدثتها في الماضي، و التي لا تزال فعالة، بقدر ما تؤلف موقفاً قروسطياً و غيبياً قائماً و فعالاً و متناقضاً مع متطلبات المعاصرة. فبينما كانت السلبيات المستحدثة في العالم القروسطي في الماضي محلية في سعتها و مؤثراتها، كانت مؤثراتها و مدى تلويثها للبيئة محددة كذلك. و كلما كانت هذه السلبيات مستمرة و عنيدة بقدر ما كان فكر المجتمع عاجزاً عن مواجهتها و تسويتها و جعلها بائسة، فقد أجل حلولها إلى عالم آخر غيبي.

و لكن ليس في متسع المعاصرة اللجوء إلى حلول مؤجلة لسببين جوهريين: أولاً، تجاوز الفكر المعاصر المخيلة الغيبية. و ثانياً، أصبحت السلبيات التي تستحدثها المعاصرة مؤثرة في نطاق عالمي، و مؤثراتها كروية. و لذا، أصبح من غير الممكن تأجيل مواجهتها إلى زمن غيبي لأنها تؤلف خطراً مباشراً على كيان الحياة على الأرض، بما في ذلك حياة الإنسان و الحيوان و النبات. و يمتد هذا الخطر على مستويين: أولاً، الفرد كإنسان اجتماعي له حقوق سياسية و اقتصادية و نفسية و جمالية و ترفيهية. و ثانياً تؤلف هذه السلبيات خطراً على كيان الطبيعة و الكرة الأرضية، و حيث تنمو الحياة بما في ذلك حياة الإنسان.

## سابعاً: التشخص و الفردانية

يتعين في البدء أن نفرق بين التشخص و الفردانية: يعتبر الفكر الذي يعتمد مفهوم التشخص أن من حق الفرد أن يفكر و يسلك سلوكاً حراً من دون أن يخضع لما هو معتمد من قبل عامة المجتمع، و بشرط أن لا يؤدي هذا السلوك إلى الإضرار بالمجتمع. و وفق هذا المفهوم تعتبر هذه الحرية مقوماً أساسياً في تكوين الفرد المعاصر.



هذا لا يعني أن الفرد يصبح بمعزل عن المجتمع و لا يتعامل معه، بل يصبح متشخصاً بقدر ما تنهياً له فرصة تكوين خصوصيته من خلال هذا التعامل، من دون أن يخضع تعامله لمرجعية فئة معينة في المجتمع، أو أن يشكل تناقضاً معها و خطراً عليها.

أما الفردانية فإنها مفهوم يمنح الفرد حق السعي وراء مصلحته الخاصة من دون أن تتوافق بالضرورة مع المصلحة العامة. بينما يعتبر الفرد المتشخص أن حصائل المصلحة الخاصة سترفد، بالنتيجة، المجموع العام للمصلحة العامة.

مهدت هذه الخطوة الطريق الفكري لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر. و كان، قبل هذا في القرن السابع عشر، تقدم الفيلسوف باروخ سبينوزا، فطور و هدّب مفهوم حرية الشخص، إذ اعتبر مركزية الوجود هي الإنسان و الطبيعة، و ما وجودية العالم إلا مجالاً للتجربة. لقد اعتبرت الفلسفة التنويرية حرية إرادة الفرد هي الأساس الأول في تكوين المجتمع المعاصر. و قد تمثل هذا الموقف في فلسفة عمانوئيل كانط. كما كان من قادة الفكر التنويري جان جاك روسو الذي كتب في سيرته الذاتية أنه يختلف عن أي شخص كان التقى به، و هو يجاسر و يقول إنه يختلف عن أي شخص في العالم، و ربما هو ليس أحسن منهم، و لكنه يختلف عنهم. تبنى هذا المفهوم لحرية الشخص غالب الفنانين و الشعراء و المماريين و العلماء و الفلاسفة النهضويين، أي أنهم تبنوا و سلكوا مفهوم الشخص أكثر من غيرهم في المجتمع الذي تجاوز القروسطية.

لاقى هذا المفهوم لحرية فكر الفرد مقاومة شديدة من قبل الفكر الديني، و بخاصة الكاثوليكي، و الفكر الأوليغاركي و بخاصة الألماني و الفرنسي، و السلطات المستبدة في أوروبا الشرقية، و الفكر المحافظ و القومي و العسكري عموماً في هذه البلدان، و في إنكلترا. و هو الفكر المحافظ الذي يسعى لتوحيد المجتمع ليتمكن من إنشاء الدولة الموحدة القومية و العسكرية.

كما لاقى مفهوم الشخص، الذي اعتبر كما لو كان هو الفردانية، معارضة شديدة من قبل الفكر الاشتراكي، خصوصاً الطوبوي و الشمولي منه الذي اعتمد الديكتاتورية الحزبية أو الطبقية. و قد تمثل هذا العداء صراحة في هذا القرن عند ماو تسي تونغ حينما قال إن الشخص/ الفردانية موقف سلبي و يساعد أعداء الثورة، و لذلك على الشيوعي أن يخضع مصلحته الخاصة لمصلحة الثورة، أي المعيش الجماعي الحزبي. و كان جمال عبد الناصر أول من اعتمد هذا المبدأ في الوطن العربي و من موقف حزبي على صعيد إدارة الدولة.



## ثامناً: المركزية الغربية

تفترض المركزية الغربية، أو الفكر الذي يروج الادعاء لها و يدعمه، أن الحضارة الأوروبية تضم فكر الإنسانية جمعاء، و ذلك عند تعامل هذا الفكر مع مختلف الكليجريات غير الأوروبية. و بموجب هذا المنظور فإن باقي الكليجريات، كفكر و صناعة مادية، تعتبر تابعة لها أو دونها أو مكملة لها. و يدعي هذا الفكر أنه يتميز في موقعه في تكوين الحضارة الإنسانية عن غيره، لأنه كان الفكر الذي صنع مختلف الإنجازات الإنسانية و الحضارية. بينما لا تؤلف الحضارات الأخرى في مفهومه أكثر من فروع في مسيرة هذا التيار الرئيسي، أو أنها بمثابة عوارض و أحداث طارئة. و انبنى هذا الموقف المركزي على قومية الدولة التي أخذت تفرض سيادتها على حدودها، أولاً، فترجعت هذه السيادة و منحتها شمولية، و امتدت خارج حدودها لتضم العالم خارج أوروبا. و تداعى هذا الموقف، و بخاصة مع الفتوحات الأوروبية في أمريكا، جنوباً و شمالاً، و في الهند و جنوب شرق آسيا، و تحولت إلى أنظمة استعمارية أوروبية.

و يدعم الموقف الأوروبي الاستشراقي، المنظور المركزي للفكر الأوروبي، إما من موقع رومانسي أو من موقع عقائدي. و تتمثل المركزية و الهيمنة الأوروبية في واقعها التطبيقي هيمنتها على الكليجريات الأخرى من موقع عسكري، و بالتالي اقتصادي و ثقافي و إعلامي.

إن مواجهة المركزية الغربية و تحديها، و وعي ضرورة تجاوز هيمنتها، هو بادرة طليعية في التحرر من هذه الرؤية المركزية. كما أنه في الوقت نفسه تصدّ للفكر الاستشراقي الذي يسعى إلى ترويج هذه الهيمنة في أرجاء العالم عامة و تبريرها. هذا بشرط أن لا يؤدي هذا التصدي إلى انغلاق الفكر المحلي على نفسه، حينما يسعى إلى التحرر من هيمنة تلك المركزية، فتصبح انطلاقاته متصفة بردود فعل لاعقلانية.

## تاسعاً: موقف الفكر العربي في مجال العمارة من المركزية الأوروبية

يمكننا أن نصنف الفكر العربي بعامّة في مجال العمارة في موقفه من إشكالية الهيمنة المركزية الغربية، كما يلي:

١ - الموقف الأول هو الاستسلام أمام المركزية الغربية، و الخضوع لعمومياتها و لخصوصياتها. و يتحقق هذا الخضوع عن طريق كبج الذات المحلية عن إجراء نقد موضوعي و عقلاني لما يستورد من المقومات الفكرية و المادية، من العالم الغربي. فهذا موقف يكون قد أخضع خصوصية هويته للفكر الغربي.

٢ - الموقف الثاني هو الاستغراب، أو الموقف السلفي. يرفض هذا الموقف الفكر الغربي، ولا يميز سلبياته عن إيجابياته، فيتقوقع إزاءه في عبيثات لا مبالية، أو في أصوليات لا هوتية، تحركها ردود فعل لاعقلانية. فيؤدي هذا المنظور غالباً إلى انزلاقات في متاهات غيبية، أو ينجرّف و يمنح قدسية لمعالم سلفية.

٣ - الموقف الثالث يسعى إلى مواجهة تحديات المركزية الأوروبية، و هيمنتها عن طريق استحداث خصوصية معاصرة تخص محله و كلجريته. يتضمن هذا النهج، في ما يتضمنه، تسخير معالم منتقاة من رصيد السلف و صهرها مع عموميات عالمية منتقاة لذلك الغرض. بهذا نكون وصفنا باختزال بنيوية ظاهرة العمارة و التغيير الجذري الذي حصل فيها مع ظهور المعاصرة. و ننتقل الآن إلى استحداث شكلية الخصوصية المحلية، أي الإشارة إلى آلية الفصل و الوصل.

### عاشراً: الفصل و الوصل<sup>(٣)</sup>

الفصل هو إجراء فكري عقلاني يتم بموجبه تعريض معالم رصيد السلف و المرجعية التقليدية لنقد صارم، من موقف مؤرخ بقدر ما يتمكن من إن يكون موضوعياً. و في مجال العمارة ينتقي المعالم، و يعرض شكلياتها لنقد علاقتها مع مقوماتها و مقرراتها و تفاعلاتها في مختلف مراحل سيرورات التصنيع. فهو إذن الوقوف على مسببات شكلية المعالم، جدليات حركات توليدها، و أنظمة آلياتها. إلا أن الفصل هنا يمتد إلى أكثر من الموضوعية في البحث التاريخي و يتجاوزها؛ إذ يقدم الفكر المعماري الذي يواجه معالم السلف فيعرضها لتصنيف و تسميات و تقييم ذاتي، أي يذاوتها بحسب معايير يستحدثها من عندياته. عند ذاك تصبح المعالم المنتقاة، بالنسبة إليه، مقومات في سيرورات تذاوتية في توليد شكلية الخصوصية المعاصرة.

و يتصف الفصل في مجال العمارة بصفتين: أولاً، عقلانية المؤرخ الموضوعي الذي يسعى لفصل موضوعي. و الأخرى، فكر المصمم الذي يفصل المعالم عن قرينتها في رصيد السلف. و هذا الأخير يجمع موقفين: أولاً، موقفاً موضوعياً ليتمكن بموجبه من تحقيق الفصل عن ارتباطاته العقائدية و العاطفية من معالم رصيد السلف ليتمكن بهذا من انتقاء حر، غير ملتزم. أما الموقف الثاني فإنه انتقائي، عفوي،

---

(٣) مرجعي في هذا البحث لمفهوم الفصل و الوصل هو ما اعتمده محمد عابد الجابري في كتابه التراث والحداثة. انظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

عاطفي، و حدسي، بقدر ما يفرغ من خصوصية عاطفته في سيرورة الانتقال والتصميم عند استحداث شكلية شكل المصنّع.

إذن، فبقدر ما يتمكن فكر المصمم كمؤرخ من تحقيق موقف موضوعي، يكون قد حقق فصل التزاماته العاطفية عن معالم رصيد السلف والتزامه بشكلياتها، وهذه الحرية المكتسبة يكون قد هيا لنفسه قاعدة يتمكن بواسطتها من إخضاع شكلية المعالم إلى تجريديات شكلية. والتجريد هو عزل شكلية المعالم عن مسبباتها الأصلية وآليات توليدها. ومن هنا تصبح شكلية معالم السلف بحالتها المجردة مقومات فكرية خاصة يسخرها المصمم المعاصر حسبما يحلو له ويتخيل ويشتهي. ولذلك تؤمن خطوات الفصل هذه حرية تعامل يتمكن المؤدي المصمم بموجبها من توفيق شكلية معالم السلف مع الشكلية المعاصرة المستحدثة، وذلك في سيرورات الدمج والصهر، وعن طريق الحدس العاطفي عندما يقدم الفكر المصمم الرؤيوي ويحقق الشكل الجديد للمصنّع الجديد الذي يحمل مؤشرات الخصوصية الجديدة. وبهذا فإنه يحقق وصلاً مبتكراً لأنه يكون قد وصل بين معالم ترجع إلى مقومات تقليدية. وبحكم كونها معالم تقليدية انبنت على تقانة حرفية، لذلك أصبحت بالتعريف بالية، وقد ذوت. ومن هنا هيا قدرة صهر بين الشكل المجرد في الخيلة وصله مع شكل منتقى من العموميات العالمية. و شرط تحقيق الوصل هنا أن يستولد بموجب تقانة معاصرة، تتوافق مع خصائص المادة المسخرة في هذا الاستيلاد. وبهذا يكون قد حقق شكلاً مستحدثاً مسخراً تقانة معاصرة، يرضي وظائف هي ذاتها مستحدثة، سواء كانت هذه الوظائف تخص حاجات نفعية أو رمزية أو إستراتيجية.

الفصل، إذن، في هذا السياق، هو موقف لمؤرخ عقلائي يسعى إلى التعرف إلى بنية الظاهرة، وهو في الوقت نفسه، موقف عاطفي و حدسي لمصمم يسعى لتوليد معالم جديدة كمؤشرات فعالة لخصوصية جديدة دينامية تربط المحلية بالعموميات العالمية. وهنا تكمن أهمية تحقيق وصل عاطفي حدسي يستند إلى معرفة موضوعية لتاريخ معالم رصيد السلف.

الخلاصة: أن العلاقة بين الفصل والوصل لا تعني حالة ثابتة ولا تتحدد بشكلية معينة يتعين الوصول إليها. وإنما هي علاقة جدلية متبادلة، حينما يتقدم الفكر المحلي المعاصر ويسخر البعض من معالم المرجعية التقليدية ويجردها ويصهرها في شكليات معاصرة، بهدف استحداث شكلية ترضي الفكر المعاصر المحلي. فهدف الفكر هنا كمؤرخ لا ينحصر بموضوعية التاريخ فحسب، بل يمتد إلى تهيئة قاعدة للإبداع والاستحداث. و هدف المؤدي المصمم، كالمعمار والفنان المعاصر، في هذه





الحالة، هو تحقيق خصوصية تكون في حالة دينامية متغيرة تتواءم مع التطورات العالمية. و هي في هذا تسحب من هذه العالمية العموميات التي تشتهيها وتروق لها والتي تتوافق مع خصوصياتها المحلية. و تؤلف كل خطوة تتحقق في هذا التفاعل الجدلي بين الخصوصية المحلية من جهة، و العمومية العالمية من جهة أخرى، قاعدة جديدة لقفزة جديدة لتوليد خصوصية جديدة.

## حادي عشر: حركة الفصل والوصل

تختلف حركة الفصل عن الحركات الأخرى التي يقدم عليها المعمار الرؤيوي في سيرورات نهضة رؤية للتصميم. إن الحركة التي يقدم عليها المعمار المعاصر في تكوين الرؤية تتصف بإحدى الحالتين المتباينتين: إما أن يكون التعامل من داخل المرجعية المشتركة القائمة و الفعالة، و هذا هو نهج يعتمد الحرفي في المجتمع التقليدي، كما هو نهج المعمار الإحيائي المعاصر، حيث يرجع إلى مرجعية قائمة في الماضي، سواء أكانت فعالة في الحاضر أم مسبته، و يتمثل هذا الأخير بالعمارة الإحيائية Revivalism، التي ظهرت في القرنين التاسع عشر و العشرين في أوروبا، و امتدت منها إلى بعض أرجاء العالم. و قد تمثلت هذه بالإحيائية الغوطية (Gothic Revivalism) بمبنى المجلس النيابي البريطاني، (١٨٣٦ - ١٨٦٨) تصميم شارلز باري و بيوغن (Charles Barry and A.W.N. Pugin)، و يتمثل بالإحيائية البيزنطية (Byzantine Revivalism) مبنى كاتدرائية وستمنستر في لندن، (١٨٩٥ - ١٩٠٣) تصميم جي. بنتلي (J. F. Bentley)، و الإحيائية الكلاسيكية (Classical Revivalism) في نصب فكتور إيمانويل في روما، (١٨٨٥ - ١٩١١)، تصميم غويسبي سكوني (Guiseppe Sacconi)، والمجلس البلدي في لندن، (١٩١٢ - ١٩٢٢) تصميم رالف نوت (Ralph Knott)، و مجمع مركز الدولة في الهند، (١٩١٣ - ١٩٣٠) تصميم أدوين لاتينس (Edwin Lutyens)، و مبنى المجلس الأعلى في جامعة لندن، (١٩٣٣ - ١٩٣٩) تصميم شارلز هولدن (Charles Holden).

و قد اتصف الكثير من سلوكيات المعمار المعاصر بالتشخص الذي يخرج عن المرجعية المشتركة. و بقدر ما يكون هذا المعمار طليعياً في رؤيته، و يتبعه آخرون، يستحدث مرجعية متشخصة يتفرد بها مع مريديه و المعجبين به و المقلدين له. و يتمثل هذا بالأعمال الرائدة التي حققها لو كوربوزيه المتمثلة ببيت الطلبة السويسري في المدينة الجامعية في باريس (١٩٣١ - ١٩٣٢)، و مدرسة الباو هاوس (١٩١١ - ١٩١٤)، و مساكن ليك شور درايف (١٩٤٩ - ١٩٥١) في شيكاغو من تصميم ميز فأن درو، و غيرهم من الذين أسسوا عمارة الحداثة.





أما الفصل، في المفهوم الذي نقدمه، فيختلف عن هذا النهج و ذلك. فهو بمفهوم معين إحيائي، و في آن واحد، يتبع نهج العمارة الحديثة و يقصدها، و يبني موقفه على التعاطف مع العمارة التقليدية، فيسخر معالمها في رؤية جديدة، حيث يستحدثها و يطورها و يدخلها كمقوم في العمارة الحديثة، و لكنها عمارة، في الوقت نفسه، تعبر عن المحل. فهو موقف يتميز به عن النهجين السابقين، فيعمل ضمن مرجعية الحداثة، لأن الهدف هو تنشئة عمارة الحداثة، مسخراً تقاناتها، و يؤسس التكوين التصميمي على المقومات التكوينية التي ابتدعتها الحداثة، و يختلف عن الحداثة في أنه يعبر عن كلجيرية المحل و القطر، و يختلف عن الإحياء لأنه لا يسخر أو يلتزم مرجعية قائمة أو تاريخية؛ بمعنى أن هذا النهج يختلف عن نهجي الحداثة العالمية و الإحيائية، فتهدف الإحيائية إلى الرجوع إلى المعالم التقليدية، و منحها قيم العصر و وظائف جديدة، في حين يعتمد نهج العمارة الحديثة المحلية آلية متبادلة من فصل و وصل. لذا يتضمن هذا النهج تناقضاً لأنه يقدم على الوصل مع معالم المحل، و حل التناقض لأنه يسبقه بفصل و تجريد و تعطيل قدسيته.

و تبدأ آلية الفصل بفصل التزام الذات عن المرجعية التقليدية، و عن تقاناتها و الأسس التصميمية التكوينية التي انبنت عليها، و عن الإيديولوجية التي دعمتها، و التي هيأت الفكر الذي أنشأ عليها العمارة التقليدية و عن المجتمع الذي أنجبها. و لكنه، مع ذلك، يتعاطف مع شكلياتها، لا كما هي في تاريخها، بل كما هي مجردة في تخيلته الحديثة.

فالهدف ليس إحياءها، بل نقلها من واقعها التقليدي و الحرفي، و تعريض شكلياتها لتجريد ليصبح الشكل متوافقاً مع متطلبات الصناعة الممكنة الحديثة، و في الوقت نفسه استحداث معالم حديثة منها لتعبر عن خصوصية المحل، و لتتعاطف مع كلجيرية المحل التي هي في تطور نحو الحداثة، و استحداث الحداثة المحلية.

ظهر هذا النهج كرد فعل للعمارة الحديثة العالمية التي أهملت، و أخذت تزيل خصوصيات المحل، و أصبحت معالمها تتشابه في مختلف أقطار العالم. و بهذا القدر أخذت هذه الأقطار تفقد خصوصيات المحل، و بهذا يتعطل تنوع الكلجريات التي كانت تتمتع بها.

و كما إن التنوع في المصنّعات ضروري لمعيش صالح، و يؤلف أساساً في النفسية و الحس في الوجود، كذلك يؤلف تنوع الأقطار مقوماً أساسياً لمعيش جماعات



البشر المتعددة، أي أنه يغني حضارة البشر بعامه. لقد عبرت العمارة المحلية الحديثة عن كلجيرية المحل عن طريق مد في زمن الحاضر معالمها المعمارية و خصوصياتها. ومن غير هذا النهج ستتكرر بيئة البشر المعمرة في كل مكان و محل و قطر، و تحلو من تنوع حاجة بشرية متأصلة في تكوين الموقف من الوجود.

يتحقق الفصل و الوصل بحركتين متعاقبتين:

**أولاً:** انتقاء الشكل، لا بسبب أهمية تاريخية أو أيديولوجية، بل بسبب انتقاء عفوي، تصادفي، حدسي. فهو غالباً ما يكون انتقاء بهدف إرضاء الحس الإستطقي، ثم يُعرض ما ينتقي إلى سيورة من التجريد الشكلي. و يتسم هذا التجريد بالصيغ التكوينية للشكليات التي أنجبتها الحدائنة في العمارة و الرسم و النحت و غيرها من المصنعات. و الهدف من انتقاء الشكل التقليدي بحد ذاته، هو صياغة سمة جديدة تتوافق مع معالم الحدائنة، فينتقي الرؤيوي ذلك الشكل و يجرده، بمعنى أنه يبعده عن التقانة الأصل التي سخرت في تصنيعه في الإنتاج التقليدي و يبعده عن ظرف تاريخ تصنيعه، و عن القدسية التي تكمن له في العقل التقليدي.

**ثانياً:** يقدم المصمم و يجرد الشكل، بمعنى أنه يختزل سمات تكوينه الشكلي، و يكون في آن واحد قد صاغه في شكلية حديثة، و نقله من عالم الماضي إلى عالم الحاضر الحديث، و منحه قيمة جديدة. و هذه سيورة إستطيقية محضة، خارجة عن متطلبات الرمزية، و إلا يُفسد التجريد. و بهذه النقلة من الماضي يكون وصله مع حدائنة الحاضر. بمعنى أن حركة الفصل لا تكتمل ما لم يتحقق الوصل، و يُستولد الشكل الجديد، حديثاً يعبر عن خصوصية المحل.

و ما يميز حركة الفصل و الوصل، و اختمارها برؤية لشكل جديد، أي النقلة من الفصل إلى الوصل، هو أنها لا تتحدد بزمن معين. أي أنها قد تمتد لبضع ثوانٍ، و قد تطول إلى ساعات و إلى أيام فأشهر و أكثر من هذا. و لا يتمكن المعمار الرؤيوي من أن يقدم على تجريد الشكل التقليدي، ما لم يقدم مسبقاً و يفرغ الشكل التقليدي من قدسية الالتزام الفئوي، سواء أكان دينياً أم قومياً أم إثنيّاً.

و هنا مصدر أهمية التجريد التي تنبني على تفهم متطلبات الحدائنة و تقنيات التكوينية، و أهمية تمتع الرؤية بعاطفة مفعمة بنشوة التعامل مع الحدائنة. و هنا أيضاً مصدر صعوبة إحداث التجريد من قبل فكر و رؤية و ذاكرة ترزح تحت عبء الالتزام الفئوي.

إن رؤية المؤمن و ذاكرته - أي مؤمن سواء أكان الإيمان عنده غيبياً أم عقائدياً - هي رؤية و ذاكرة فاسدة أصلاً، لأنها مركبة من أساطير ملغمة بأحداث

تاريخية، أخرجت من واقعها التاريخي و مزجت و بنيت على أساطير. فيمنحها المؤمن أهمية بقدر ما يربطها و يلغمها بتلك الأساطير، فتكتسب قيمة خارج التاريخ و تمتزج مع قيم الحاضر فتفسدها. و يكون بهذا قد أخرجها من موضوعيتها و موقعها الحقيقي في التاريخ، كما يكون قد منحها وظيفة ذاتية خارج واقع الوجود، فيخرج أحداث التاريخ من التاريخ، و ينقلها إلى الحاضر، و يجرد الحاضر من واقع الماضي.

و بقدر ما يكون هذا الفرد مؤمناً بأساطير خلاصية، لا يتمكن من تسخير موقف عقلاني لمواجهة إحباطات الحاضر و مشكلاته و إشكالياته، و إنما يصبح الحاضر بالنسبة إليه انتظار قفزة مباشرة بعد الوفاة إلى العالم الآخر حيث يحصل الخلاص هناك.

إذن، فالمؤمن لا يمتلك ماضياً موضوعياً، لأن الماضي بالنسبة إليه مجموعة من الأساطير امتزجت بأحداث أفرغت أساساً من مضامينها التاريخية، و لا حاضر موضوعياً لأنه ممتزج مع صور أسطورية. و لا يمتلك مستقبلاً لأن رؤية المستقبل لا تمتلك حاضراً موضوعياً ينبني عليه مستقبل، لأن الحاضر في انتظار قفزة لعالم الخلاص.

و لذا، فإن موقفاً مثل هذا من الوجود و تبعاً للإنتاج، لا يتمكن من تحقيق التجريد المناسب للمعالم القائمة في الخزين التراثي، و يجردها مما تحمل من تقانات انبنت على الحرفة اليدوية، و يستحدث منها شكليات متوافقة مع متطلبات الإنتاج المعاصر الممكن و الشكليات التكوينية التي انبنت عليه.

و عن طريق الفصل التجريدي و الوصل التكويني المتداخل معه، يكون المعمار الرؤيوي الحديث قد استحدث رؤية لوظيفة جديدة للعمارة في إرضاء متطلبات حاجات وجدانية المجتمع، لا إرضاء متطلبات محددة بمحل أو قطر، بل إرضاء نهج الحدائة على صعيد عالمي يتعاطف مع خصوصيات المحل، و إغناء المحل بما يمكن أن تقدمه له الحدائة العالمية. لم تكن هذه الوظيفة قائمة للمعمار الحديث في المجتمع التقليدي، و لم يكن ثمة سبب اجتماعي و إنتاجي لظهورها في ذلك المجتمع. لذا، فهي حركة و مجازفة لا تتمتع بمرجعية قائمة، أو تجربة سابقة تستند إليها مخيلة المعمار، فيسخرها في سيرورات التجريد و التحديث و الابتكار، و إنجاب الشكل الجديد. إنها مجازفة إستيطيقية لا يمكن التنبؤ بجدواها، إلا بعد أن يتولد الشكل و يظهر خارج المخيلة، و يتجسد في معالم تحملها العمارة، و بعد أن يتفاعل معه المجتمع في سيرورات من القبول و الرفض و اللا مبالة.



## ثاني عشر : رصيد السلف و المعالم التراثية

يتألف رصيد السلف من جميع المقومات التي حققها مجتمع أو حضارة معينة ما، سواء أكانت هذه المقومات مسببة أم فعالة، فكرية أم مادية، فتؤلف المرجعية التقليدية، الفعالة و المسببة. و المقومات الفعالة هي التي ما زالت قائمة في معيش الحاضر، وإن كان استحداثها قد تم في وقت سابق و في ظروف كانت الحاجة الاجتماعية و التقانة الاجتماعية فيها تختلف أو تتناقض مع تلك القائمة والفعالة في الحاضر. فتأخذ هذه المقومات من هذا المنظور في تكوين المجتمع الحاضر، صفة المعالم التراثية بقدر ما هي فعالة في هذا المعيش. و تشمل المقومات التراثية النواحي المادية و المعنوية و الفكرية و العاطفية، و بهذا فهي تخص الأصناف الثلاثة من الحاجة الاجتماعية، أي النفعية و الرمزية و الإستيطيقية، و تتضمن كذلك مقومات التقانة الاجتماعية بما في ذلك المعرفة و المهارة. فالمعالم التراثية إذاً هي مقومات فعالة في معيش المجتمع، و تؤلف ذاكرة المجتمع. و لا تتحدد هذه الصفة بزمن أو فئة أو عقيدة معينة، و ذلك بقدر ما تسخر من مختلف الكلجريات ضمن مجتمع الوطن. من هذا المنظور تصبح المعالم التراثية امتداداً لشكليات مقومات السلف في الحاضر. إن إفعال هذه المعالم أو الشكليات في الحاضر يتعارض أحياناً مع التطور الحاصل في إرضاء الحاجة النفعية الحالية إضافة إلى تناقضها مع التقانة المعاصرة. إلا أن اللجوء إلى معالم السلف و إحياءها كمقومات في شكليات معاصرة فهي بهدف توظيفها في إرضاء متطلبات الحاجتين الرمزية و الإستيطيقية. و هنا يكمن مصدر أهمية المعالم التراثية في إرضاء حاجة الحاضر و اهتمام المجتمع العربي بها و الرجوع إليها.

## ثالث عشر : أهمية استحداث الهوية المعاصرة

لقد تغير معيش الفرد العربي بقدر ما أخذ يتعرض و يواجه و يتعامل مع مقومات المعاصرة، المستوردة و المستحدثة محلياً. و لذا، أصبح لا بد له من أن يغير رؤيته لموقعه و علاقاته من هذه التغيرات. أي أنه بقدر ما يدرك هذه المتغيرات، أو يرتبك معيشه بسببها، يصبح لزاماً عليه تحديد هويته منها. فبعضهم يجد أن هذه المتغيرات لا تتوافق مع رؤيته إزاء معيشه التقليدي. و منهم من يجد أن التقانة و أنماط المعيش الغربية المستوردة أصبحت تهيمن على معيشه هيمنة واضحة و قسرية. و منهم من يتخذ موقفاً مخالفاً لهذا، و يسعى لاتساق معيشهم مع العموميات العالمية، و الخصوصيات المستوردة منها.

و بقدر ما يتفاقم تأثير هذه المتغيرات على معيش البعض يصبح الفرد واعياً

فقدان هويته في مواجهة فيض هذه المستوردات والمؤثرات والمثبطات لمعيشه، وزاد بهذا القدر توقه للدفاع عن هويته و تعزيزها بمعالم منتقاة من رصيد السلف، لما تتصف هذه به من الاستقرار والامتداد في ماض زاه في غيخته، أو يسخرها في تطلع مستقبلي، خصوصاً عندما يجد معيشه مرتبكاً ومسيراً وهويته مهانة. والأمر ليس بهذه البساطة؛ لأن مقومات المعاصرة التي يواجهها هذا الفرد هي ذاتها معقدة التركيب وتتطلب منه موقفاً جديداً لم يسبق له ممارسته أو الاطلاع عليه فحسب، بل كذلك لأن السلطة القائمة والتقليدية، في مختلف أرجاء العالم العربي، قد سلبته ممارسة الإسهام في قرار إدارة شؤون معيشه، ما جعل السلطة والفرد كليهما عاجزاً عن مواجهة تعقيدات المعاصرة؛ الأمر الذي فاقم إرباك الفرد وبالتالي إرباك السلطة في أداء وظيفتها التنظيمية والإدارية للمجتمع.

لذا، أخذ الكثير من أفراد هذا العالم موقع ردود فعل ضد الحداثة، يسعى إلى استحداث خصوصية يتمكن بواسطتها من الدفاع عن هويته، حتى وإن كان يبني هذا الموقع في الوجود عن طريق الوهم والخداع الذاتي أحياناً، أو الانزلاق في الغيبيات والروحانيات، أحياناً أخرى. إنه موقف ساذج يسعى لحلول فكرية مبسطة، ولكنه بموقفه هذا لا يتجاوز المسببات الحقيقية لهموم مقومات هويته، أو يحقق مجابهة واقعية لإشكاليات المعيش من مقومات المعاصرة. وإزاء هذا أخذت قلة أخرى تفتش عن نهج عقلاني تتمكن بموجبه من مواجهة المعاصرة ومواكبة متطلباتها.

يستنتج من هذا أن تحقيق المعالم التي تعزز خصوصية الهوية، في الفكر العربي، سواء أكان هذا صادراً من موقف عقلاني أم لا، ليس مسألة للتطلع العرضي أو للتأمل المتبصر، بل أضحي حاجة ملحة بقدر ما يشعر الفرد بأن موقعه في عالمه المعيش المحلي والدولي قد تزعزع وانحط مقارنة مع الغير، وبخاصة الغربي.

لذا، لا بد من تخفيف الشعور بالنقص الذي أصاب هوية الفرد، ولا بد من إزالة الغبن والإهمال اللذين يواجهانه في عالمه اليومي. إن تصحيح هذه الحالة، وتأمين حالة الاستقرار والطمأنينة للهوية، هما حاجة متأصلة في نفسية الإنسان، ويمكن تحقيقها، إما عن طريق الخداع الذاتي، أي اللجوء إلى الغيبيات والخلاصات، ونكران ضرورات المعاصرة، والاعتكاف والتقوقع، أو عن طريق الإقدام على نقد موضوعي وعقلاني لحضارة السلف، ومقوماتها وقيمها وعقائدها وتصوراتها.





و هكذا يمتد النقد ليشمل المعاصرة، المستوردة منها و الفعالة في مواقعها الأصلية، و قيمها السلبية و لا إنسانيتها، و غرورها و استشرافياتها، و هيمنتها المركزية على مختلف مجالات معيش الفرد العربي، من دون أن يُنكر لها عمومياتها و إيجابياتها الإنسانية و المعرفية و التقانية و قدراتها في التسلية. و يقدم على هذا من غير نكران قدرته على التعامل مع هذه العموميات وصولاً إلى تسخيرها في بناء مقومات خصوصية جديدة لهويته. و بكلمة أخرى، يشمل النقد لا هذه المشكلة أو تلك فحسب، بل يمتد فيشمل إشكالية معيش الفرد العربي بعامه: رؤية ديمومة جدوى مقومات المرجعية التقليدية، و جدوى امتدادها في الحاضر، و تعارض مقومات هذه المرجعية مع متطلبات المعاصرة، و وجود المقومات العالمية في معيش الفرد اليومي، و هيمنتها كمقومات تتضمن ازدواجية المؤثرات و التأويل، و توافُق الرؤيتين العقلانية و اللاعقلانية و تضاربها، و غيرها من المشاكل في العالم العربي المعاصر.

فالإنسان اليوم، و الإنسان في كل زمان و مكان، لا بد له من خصوصية معينة، مركبة من مقومات يتميز بها عن غيره؛ و هي خصوصية تستحدث في تفاعل دينامي بين المقومات السلفية من جهة، و تلك الفعالة القائمة و المستحدثة آنياً من جهة أخرى. و لذا تمتد خصوصية الحاضر و ترتبط مع الماضي و تنتقي معالم من رصيد السلف فتسخرها كمقومات في معيش الحاضر. غير أن المعاصرة العقلانية هي تلك التي تتمتع بمكنة فصل نفسها من الارتباطات السلفية المعوقة، بقدر ما تتمكن من موقف موضوعي، فتميّز ما هو صالح في رصيد السلف و تنتقيه في تحديث هويتها لتتساق مع متطلبات المعاصرة.

و هذا يعني أن الفرد يتمكن، بموقف عقلائي، من تجاوز التوقع في غيبات سلفية، سواء أكانت دينية أم قومية أم أثنية، و يتقدم انطلاقاً من هذا الموقع الحر نحو تجريدات معاصرة مناسبة، فيسخرها و يستولد منها معالم يسخرها في توليد الهوية المعاصرة.

## رابع عشر: خصوصية المعاصرة

إن المتغيرات في المجتمع التقليدي قليلة و إحداثاتها متقطعة، بطيئة في الزمن، و محدودة في المكان، و غالباً ما يكون تطورها غير ملموس، و هذا يعني أن الفرد في المجتمع التقليدي قد لا يلاحظ المتغيرات بوضوح أو يعيها. و لذا، لا يتطلب معيشه و إدراكه لهذا المعيش إعادة النظر في مؤشرات خصوصية هويته كفرد و كمجموعة. فالهوية المناسبة و الفعالة في العالم التقليدي، تكون مستقرة غير مرتبكة، أو هكذا



تظهر للفرد في موقفها من الوجود. و إذا تغيرت مقومات الوجود فسيكون ذلك بتعاقب بطيء، و إذا ظهرت متغيرات في مقومات المجتمع، فستعتبر تلك حالة شاذة، أو بدعةً مستحدثة، إلى أن تخف هذه الصفة عنها، و بالتالي غالباً ما تندمج في مقومات المعيش المقبول و المشاع. و في هذه البيئة من الوجود الجامد يكمن مصدر العقل التقليدي في المجتمع التقليدي.

أما حالة دلالات الهوية المعاصرة، فتختلف تماماً عن ذلك؛ إذ إنها في تغير واضح و مستمر. لذا، على الفرد المعاصر أن يتقبل التعايش مع مقومات خصوصية هويته و مؤشرات و معالم و معانٍ و دلالات في حالة تغيرٍ مستمر، و لذا يتعايش مع هوية متغيرة، و هو حر في أن يغيرها كما يشتهي. و هذا موقف مغاير تماماً لذلك العقل التقليدي. فالتغير المستمر و المتسارع يربك الفكر التقليدي، لأن هذا الفكر يميل إلى الاستقرار النسبي، و لذا يعتمد الالتزام بمقومات المرجعية التقليدية، فيجد فيها مقومات مستقرة، و لا فرق إذا كانت حقيقة أم متخيلة.

نستنتج من هذا أن على الفكر العربي أن يوافق تعايشه مع المتغيرات المعاصرة بقدر ما هو محلي، إلا أن هذا لا يعني أبداً الاستسلام إلى السلبي منها، بل يتعين أن يعالج جبهتين في وقت واحد: الغيبيات القروسطية، كفكر و نمط معيش، و يعرضها لنقد موضوعي عقلاني و يتجاوز ما هو سلبي فيها. كما إن عليه أن يرفض خصوصيات الغير، و لاسيما خصوصيات الغرب، و يتجاوز هيمنتها على معيشه. و من هذا الموقع الفكري تنهياً له ظروف تعامل عقلاني و مجد، من شأنه أن يُكيف مقومات الحاضر لتتوافق مع طموحاته النهضة كما يتصور المعاصرة، بعمومياتها العالمية، بما في ذلك تقدمها المعرفي و الفني و الإنساني و الوجداني و مسلياتها.

### خامس عشر: المقومات العالمية و أصناف العموميات

إن المقومات العالمية التي تخص إرضاء الحاجة و التقانة المرتبطة بهذا الإرضاء يتحدد البعض منها بمعيش الغربي و خصوصيات مخاضات معيشه. إلا أن من بينها، و الكثير منها، يتجاوز محلياتها الغربية و خصوصياتها، و قد اكتسبت هذه مقام حاجات عالمية، أو أنها معرفة و مكتشفات و مبادئ هي أساساً إنسانية و تطور معرفي و فني، و لذا، تتمتع بمقام معرفي و وجداني عالمي. و بهذا تكتسب هذه المقومات الموقع و الأهمية العالمية و تصبح بهذا مرجعاً كعموميات. إذن، هناك صنفان من المقومات العالمية: العموميات من جهة، و ثانياً، المقومات المعدة لخصوصية الغرب أو المقتصرة عليه، من جهة أخرى. و الفرد، كإرادة حرة، هو الإرادة الوحيدة



التي تتمتع بحق قرار أيهما يعتبرها خصوصية غربية أم عالمية، يفاعلها كمقومات غربية عنه، أم يصهرها في مقومات هويته.

إن استيعاب المبادئ والأصول ومراحل التطور المتعلقة بهذه المقومات التي تتصف بالعموميات يؤهل المحلي إلى التعرف على العموميات العالمية المعاصرة. ومن هنا تنهياً له فرصة تقييمها، وانتقاء ما يشتهي منها، وتحويلها إلى مقومات من صفتها العمومية لتصبح مقومات تخصه. وبهذا فإنها تفقد صفتها المحددة كغربية/ أجنبية مستوردة. وعندئذ تنتقل هذه من كونها «لهم» وتصبح كذلك «له». ومن بين ما تتصف به، وهي الصفة التي تجعلها تأخذ حالة العموميات، أنها تتجاوز العلاقات الاجتماعية التي تخص قطراً معيناً، أو عقيدة أو ديناً أو عنصراً أو فئة أو أمة دون غيرها. فهي بهذا تتجاوز تفقد محدودية خصوصيتها الأصل، ولذا، يصبح في متسع المحلي أن يجتذبها ويصهرها في خصوصياته. إن الجينز والكوكاكولا كمثال تجاوزا خصوصية الأصل وأصبحا عموميات تسخر كمقومات لهوية مختلف الأقوام في العالم. وكذلك الأمر مع البيتزا والحمص والتبولة والهامبرغر والساندويش، وفاشن Fashion الملابس والزي، إضافة إلى مصنعات أخرى مثل التلفزيون والتلفاز وشفرة الحلاقة والطابعة والساعة اليدوية والأسبرين ومعجون الأسنان.

## الفصل الثاني

### الهوية و الخصوصية في الفن و العمارة<sup>(\*)</sup>

---

(\*) في الأصل محاضرة أقيمت في نقابة المهندسين اللبنانيين بتاريخ ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٦. و قد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١٢ (نشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦)، ص ٢٣ - ٣٥.





## أولاً: تعاريف

سأبدأ بتعريف بعض المصطلحات، ثم سأسطر بعض مقومات المعاصرة التي لها تأثير مباشر في موضوعنا، قبل أن أنتقل إلى مسألة الهوية والخصوصية في الفن والعمارة.

### ١ - التأصل Intrinsic

إن الدلالة المقصودة بهذا الاصطلاح تشير إلى ذلك المقوم في الشيء، أو إلى جزء منه، يظهر كمقوم جزئي فيه، و نمو مع نمو الشيء للوجود ككل. فمثلاً تطوّر خرطوم الفيل و ظهر مع تطور كيان الفيل ككل، و ظهوره للوجود كجنس من الأجناس الثديية. كما إن دلالة التأصل تشير هنا إلى ضرورة وجود الشيء، أي لا بد من وجوده لوجود كيان الكل. فمثلاً لا بد من وجود الأوكسجين كمقوم في تكوين الماء، فيصبح الأوكسجين بهذا المفهوم متأصلاً في تكوين الماء. و مثل آخر قد يقرّبنا من بحثنا، هو تطور جنس الإنسان و علاقة هذا التطور بالإنتاج؛ لقد كان تطور الإنسان حصيلة تفاعل ثلاثي جدلي متبادل بين الدماغ و اليد و أداة الإنتاج، و في المقابل هناك تفاعل جدلي آخر بين هذه الثلاثية كطرف، و البيئتين الاجتماعية و الطبيعية كطرف آخر؛ إذ تطورت اليد، و تطوّر موقع الإبهام فيها، كما تطور الدماغ و توسع، و استحدث الإنتاج و أصبح مركباً، و قد تمّ هذا في تفاعلات متبادلة، فكانت الحصيلة جنس الإنسان كما هو عليه اليوم. فعندما نقول إن الإنتاج متأصل عند الإنسان، إنما نقصد بأن الإنتاج متداخل مع كيان الإنسان، الجسدي و النفسي، و متداخل مع مكّنات دماغه، و تكوين جسده.

إن المقوم المتأصل في الشيء أو الظاهرة، إذن، ينمو مع الظاهرة كمقوم في نموها، و يكون مسبباً لها. هدفنا من هذا الإسهاب في تعريف هذا الاصطلاح هو تأكيد أن الإنتاج بالنسبة للجنس البشري، مقوم متأصل في تكوينه، و من غيره تزول مكنة البقاء للجنس البشري. كما إن حصول أي خلل في الإنتاج يؤدي تبعاً لذلك إلى إصابة البقاء بخلل أو إفساده.



و يقصد بالضرورة، بالإضافة إلى مفهومها الدارج، الذي يعني شيئاً مهماً، و قد يكون له بدائل، فهناك المفهوم الآخر الفلسفي. و الذي يهنا هنا هو كون وجود الشيء لا بد منه. أي من دون هذا الوجود لا يتكون كيان الشيء، و لا يظهر إلى الوجود. فمثلاً من دون الأوكسجين لا تتكون ظاهرة الماء. بهذا المفهوم نقول إن الإنتاج ضرورة لبقاء الإنسان، فرداً و مجتمعاً. أي أن الإنتاج ضروري في ظاهرة بقاء الإنسان. كما نقول إن التعبير عن العاطفة، مثلاً، ضروري لدى الإنسان، حيث من دون التعبير عن العاطفة يصاب البقاء النفسي الواعي بخلل في كيانه.

### ٣ - المصنّع Artifact<sup>(١)</sup>

وُلِدَ الإنسان و تطور مع نقص طبيعي متأصل في كيانه، أي نقص بيولوجي. و يتمثل هذا النقص في حاجة الفرد إلى الملجأ و اللباس و أداة القطع كضرورة للبقاء. و لكي يتمكن الفرد من تأمين البقاء لا بد له من سد هذا النقص، أي إرضاء هذا النقص بالضرورة. و لا يتحقق إرضاء هذه الحاجة إلا عن طريق تأمين أداة مناسبة لهذه الوظيفة. إن أداة إرضاء الحاجة هي المصنّع، و يقدم الفرد و يحول حالات خصائص المادة الخام لتأخذ شكلية المصنّع، و يكون في عمله هذا قد قام بدور المصنّع. بهذا المفهوم، إذن، المصنّع هو الذي يصنع مختلف أنواع أداة إرضاء الحاجة: الكرسي و الملجأ و العربة و السيف. و تبعاً لهذا الدور في الأداء يأخذ اسم الحرفي كالنجار و الحجار و الحداد، مثله مثل المعمار الأكاديمي و المصنّع الممكن، و النحات الفنان.

إذن، يشمل اصطلاح مُصنّع مختلف الأداة التي يسخرها الفرد و المجتمع في إرضاء مختلف حاجات المعيش اليومي، لذا تغطي دلالة هذا المصطلح الفنون و العمارة التي تتألف من تكوين مادي مُصنّع. غير أن هذا الاصطلاح لا يشمل الظواهر الاجتماعية الأخرى التي لا يتحقق إرضاء حاجاتها عن طريق مُصنّعات مادية. و تتمثل هذه الظواهر الأخرى بالأدب و الموسيقى و الرقص، لأن إنتاجية هذه ظواهر لا تتطلب بالضرورة كياناً مادياً، و لا يتحقق تصنيعها في الأساس عن طريق تحويل مادة خام من حالة إلى أخرى. و إذا سخرت مادة في إفعالاتها، فالمادة المسخرة لا تكون متأصلة في الإنتاج، كعلاقة اللغة بالورق و الطباعة.

(١) و المصنّع هنا كل ما ينتجه الإنسان بهدف إرضاء حاجة ما: كالدار و العربة و المعبد.





## ثانياً: مقومات المعاصرة

نشير إلى بعض مقومات المعاصرة التي لها تأثير فعال و مباشر في حالة الإنتاج المعاصر، و في الموقف الفكري للمُصنَّع المعاصر على وجه الدقة. فالمعاصرة ليست الحداثة، و إنما تؤلف التغير الجذري الذي حدث ابتداء من أوروبا و مع عصر النهضة، ثم أخذ ينمو و يتطور و يتركب منذ القرن الميلادي الخامس عشر تقريباً حينما تمكنت أوروبا من تجاوز التكوين الفكري و الإنتاجي القروسطي. و بهذا انتقلت من المجتمع التقليدي الإقطاعي إلى المجتمع المعاصر، و هي لم تزل في دور تطوير هذه المعاصرة و تصنيعها. من جهة أخرى، بدأت الحداثة، في المفهوم الذي أقدمه، منذ ظهور المكننة في الإنتاج، أي في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، و بخاصة في إنكلترا.

إن المقومات التي أرى أن أشير إليها هي تلك التي أعتقد أنها أدت إلى إحداث تغير جذري في معيش الفرد و المجتمع، و هو التغير الاجتماعي الذي كان له تأثير مباشر على طرز الفن و العمارة، في نقلة تغييرها و تطويرها و منحها خصوصيات المعاصرة. كان تأثير بعض هذه المقومات إيجابياً، ما أدى إلى تحسن في معيش المجتمع، و في نوعية المُصنَّعات التي أنتجها المجتمع الأوروبي في إرضاء حاجاته المستجدة. من جهة أخرى، كان للبعض الآخر من هذه المقومات تأثير سلبي في معيش المجتمع، و أحدث خللاً فيه، و لم يزل هذا التأثير فعالاً. وهذا صحيح بالنسبة إلى مختلف المُصنَّعات، و منها العمارة.

إن المقومات هي الآتية :

### ١ - الطباعة

ظهرت الطباعة مع الإنتاج المعاصر، و ظهرت وسائل الإعلام الحديثة مع الحداثة. و قد أدى ظهور هذا المقوم الاجتماعي إلى انتشار المعرفة بين الطبقة الوسطى ثم بين الطبقات الدنيا. بهذا الانتشار زال، أو خف إلى حد بعيد، احتكار المعرفة من قبل مؤسسات السلطة: منظمات السلطة و الإكليريكية Ecclesiastical، الذي حصل مع الإنتاج الزراعي و تنشئة المدن. فتمكنت هذه المنظمات من احتكار المعرفة بسبب صعوبة تداول النصوص و استنساخها، و حددت السلطة مجال التعليم عن طريق الرقابة. بهذا أمنت لنفسها رقابة الفكر ليتوافق و ينحصر في مفاهيم الإيديولوجية التي تروجها. و هكذا أمنت ديمومة مقامها الاجتماعي، و بالتالي ديمومة مؤسساتها.



## ٢ - الدنيوية

تحقق مع ظهور الحركة الدنيوية (Secularism)، أي تم فصل إدارة المجتمع عن هيمنة الفكر اللاهوتي و مؤسساته. و أدى هذا إلى منح أهل الفكر العقلاني حرية التعامل مع الظواهر من موقف موضوعي، من دون أن يكونوا ملتزمين بالمفاهيم اللاهوتية و محددين بفكرها. من هنا تقدم الفكر الأوروبي و استحدثت المعرفة العلمية بمفهومها المعاصر، و هي المعرفة التي اعتمدت البحث التجريبي و النقد الصارم. فظهرت علوم الفيزياء، و الأحياء، و طبقات الأرض، و غيرها من علوم الألسنة، و الاجتماع، و الاقتصاد. و تداخل معها و قادها الفكر الفلسفي التنويري، بما في ذلك مفاهيم حقوق الإنسان و الديمقراطية و الاشتراكية التي تسعى لتخفف حدة كبت الفكر و التباين الاقتصادي بين المتخم و المعوز. و بهذا منح المجتمع الفرد حقوقاً مجردة من موقعه في تنظيمات المجتمع الأهلي، النسبي و الملي و الديني و الاقتصادي، و أصبح مواطناً في مجتمع مدني ناقد و شاك و مستحدث و متشخص و مشارك في إدارة تنظيم المجتمع.

## ٣ - التشخص Individuation

و مع ظهور حق التشخص في أوروبا ظهر المعمار و المنظر المعماري الأكاديمي، و تحولت مُصنَّعات الحرفيين من كونها حرفيات عينية إلى قطع فنية، تصنَّع من قبل معمار أكاديمي أو فنان. فأخذت هذه المصنَّعات تقتنر بأسماء هؤلاء الأفراد المتشخصين: الفنان و المعمار الأكاديميين المعاصرين. كما أصبح هؤلاء الفنانون مالكي حقوق ما يبتدعون و ما ينجرعون، سواء أكانت هذه صرحاً أم قصراً أم كرسيّاً أم حلي، عكس ما كان عليه الأمر في المجتمع التقليدي الحرفي، حيث كان المالك أو المقتني هو مالك تلك الحقوق، و لا فرق في ما إذا كان المالك حاكماً أم مؤسسة لاهوتية.

## ٤ - المكننة

أدى ظهور الإنتاج المكنن إلى ظهور مرحلة الحداثة ضمن المعاصرة، كما أدى إلى فقدان التفاعل السبرياني Cybernetic في مرحلة التصنيع، أو تقطيعه و تخفيف تأثيره. و بهذا فقدت العلاقة الحسية المباشرة في عملية تغير شكلية المادة الخام إلى شكلية المصنَّع. لقد تغيرت العلاقة بين المؤدي كفكر مفاعل لتغير حالة المادة الخام، و من جهة أخرى، التغير الحاصل في حالة المادة في آليات التفاعل، التصنيع. فانتقل غالب الفكر و الإحساس في الإنتاج من مرحلة التصنيع التي كان يفاعلها الحرفي، إلى مرحلة الرؤية التي أخذ يحققها الفنان المعمار الأكاديمي. و قد أدى هذا التغير في هذه العلاقة بدوره إلى عزل المعمار الأكاديمي عن التحسس المباشر بواقعية التغير



الحاصل بالمادة و تماسه معها. كما بانتقال الرؤية إلى المعمار، حجم المصنّع الحرفي من الإسهام في فكر توليد شكلية المصنّع، و أصبح عاملاً أجيئاً بقدر ما احتكر المعمار دور الفكر في الإنتاج. و باحتكار المعمار للرؤية أبعد المتلقي عن دور في الرؤية كما عن أداء تغذية استرجاعية (Feedback) فعالة.

## ٥ - التخصص

ظهر التخصص المكثف بسبب التطور الحاصل في تقانة الإنتاج، كما في العلوم عامة المرتبطة مع الإنتاج و المؤثرة فيه. فما أن نما التخصص في جزئيات مراحل الإنتاج، حتى أنحصر فكر المتخصص في الدور الجزئي المخصص له. و قد أدى هذا التخصص إلى عزل الفرد المختص في أحد جزئيات الإنتاج. فأصبحت المعرفة التي يتعامل بموجها المؤدي لا جزئية فحسب، بل كذلك بمعزل عن متطلبات الإنتاج الأخرى، فظهر التخصص في مجال مرحلة الرؤية في الإنتاج، المتمثل في: المعمار، و المهندس المدني، و الميكانيكي، و الكهربائي، و غيرهم، كما ظهر في مرحلة التصنيع: المصنّع المتخصص في خشبيات الشبايك مثلاً، و مصنّع خشبيات السقوف، و خشبيات الأثاث، كمثال لهذا التخصص في جزئيات الإنتاج، ناهيك بالتخصص للتنوع الحاصل في تصنيع مادة الشبايك، من خشبية و حديدية و أليومومية، و نحاسية. و لم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزئيات الأخرى في الإنتاج، بل بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزئي، و تم عزل الفرد عن كثير من متطلبات المجتمع و كثير من مقومات مرجعيته. فأصبح غالب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون لا المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي فحسب، بل كذلك متطلباته الحسية العاطفية. أي فقدت هموم هؤلاء ارتباطها المباشر مع متطلبات الضمير الاجتماعي. كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة و المجهدة، إلى إهمال التعرف إلى تاريخ اختصاصه. و من هذا الموقف الفكري اللا تاريخي للمتخصص سرى هذا الموقف و شمل إهمال التعرف إلى تاريخ مجتمعه و حضارته.

مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصصين مَنْ تمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد و متطلبات المجتمع بعامه، أي أنه لم يعزل ذاته و ضميره و وجدانه عن ضمير المجتمع. و بقي هؤلاء القلة يتعاطفون مع المجتمع بصيغة أشبه بتعاطف الحرفي في السابق، في المجتمع التقليدي. و من هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من المعلمين: العالم المثقف، و في القطب الآخر التقني. الأول، و هو العالم أو الفنان المثقف، يتعاطف مع المتطلبات الحضارية لمجتمعه،



الضمير والوجدان، بينما التقني مجرد مُصنَّع جيد ومتخصص. غير أنه، غالباً ما يجهل المتطلبات الحسية الضميرية للمجتمع، ولا تؤلف همومها مقومات في همومه. وكما إنه حصر المعلومات التي يتعامل بها ومن خلالها ضمن الاختصاص، فإنه يحد من إحساساته، في عالمه الخارجي والمجتمع بخاصة، في تخصص معين، إذ يحد نفسه في هموم شخصية، قد لا تتجاوز العائلية والمالية؛ ولذا فإن كثيراً من هؤلاء لا تمتد همومهم الفعالة إلى هموم المجتمع، ولا تتعاطف معها، فتصبح رؤيته لحضارة مجتمعه وكلجرياتها وثقافتها، مختزلة ومحتيزة، وأحداثها مجردة من واقعياتها تاريخها.

## ٦ - السدادات بين مراحل الإنتاج

أدى ظهور التخصص من جهة والتخصص من جهة أخرى في المجتمع المعاصر إلى إحداث سدادات بين مراحل الإنتاج، وهذه تعوق انسياب المعلومات انسياباً مجدياً بين مرحلة ما في الإنتاج والمرحلة التي تعقبها. ولأي إنتاج ثلاث مراحل بالضرورة، هي: الرؤية، أي إدراك الحاجة وتهيئة استراتيجية التصنيع، وتعقبها مرحلة التصنيع، وهنا يتم تغيير حالات المادة من حالتها الخام إلى شكلية المُصنَّع، أداة إرضاء الحاجة. وأخيراً تأتي مرحلة التلقي حينما يقدم المتلقي ويسخر المُصنَّع ويرضي حاجاته. تمتد وظيفة هذه المرحلة في نقل الخبرة المكتسبة في تعامل التلقي إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة كتغذية استرجاعية، وبهذا تنتقل الخبرة من دورة إنتاجية إلى أخرى ومن جيل إلى جيل لاحق.

تفترض متطلبات الإنتاج أن يتحقق بالضرورة انسياب مجدي للمعلومات المحققة في مرحلة ما إلى المرحلة اللاحقة؛ إذ من دون هذه الانسيابية، يتعرض الإنتاج لخلل في تحقيق أداة مُصنَّعة مناسبة لوظيفة الحاجة التي صُنَّعت أصلاً لإرضائها. فقد أدى ظهور التخصص، وتداخله مع التفاضل الاجتماعي المنبني على تراتبيات Social Stratification المجتمع الأهلي التقليدي، إلى تعويق انسياب المعلومات بين مراحل الإنتاج المعاصر. فظهرت سدادات، أو معوقات لانسيابية المعلومات، في مواقع الانتقال من مرحلة إلى أخرى. وأدت هذه الانسدادية إلى حجب الفرد المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج من تلقي المعلومات المناسبة لتمكنه من أن يكون مؤدياً جيداً في المرحلة التي هو فيها، وللدور الذي كلف به من قبل المجتمع، أو الذي اختاره كموقع له في الدورة الإنتاجية. لم يكن ثمة وجود لهذه السدادات في المجتمع التقليدي أو كاد يكون معدوماً، لذا، أدى ظهورها في المجتمع المعاصر إلى إحداث تغير سلبي جذري في كفاءة الدورة الإنتاجية المعاصرة.



تظهر التنحية في حياة الفرد بصيغتين: الواعية و هي التي تؤلف الحالة النفسية للانسلاب، و اللاواعية و تؤلف حالة الانسلاخ.

و التنحية هي بعامة إنكار دور إرادة الفرد في الدورة الإنتاجية، و في تنظيم المجتمع و إدارته، أو إنكار هذه الامكانيات لدور الفرد في المجتمع، أكان هذا بسبب ذاتي طوعي لا واع، أم قسري و من قبل قوى خارجية قاهرة. ففي المجتمع التقليدي، كان غالب أفراد المجتمع قد قبلوا بحالة انسلاخ في تعاملهم مع السلطة، سواء أكان مصدرها قوى غيبية فوقية أم مركزية الدولة الاستبدادية. و غالباً ما اعتبروا الأحداث قدراً لا بد منه. يتمثل هذا في أبشع حالاته و مغالاته في النظام الطبقي المغلق في الهند، حيث نجد هناك ما يعادل ربع المجتمع منبوذاً و نجساً، كطبقة و كفرد، مدى الحياة. يؤلف هذا القبول الطوعي بهذه الحالة، كما هو في هذا النظام الطبقي، تنحياً منسلخاً، أي يكون الفرد منسلخاً من حقوق تسخير إرادته في تنظيم معيشه، و هو راض بهذه التنحية الانسلاخية، و غير واع أنه منسلب الإرادة. و لا ينحصر الانسلاخ في العلاقة مع الفرد الآخر، أي طبقة مع طبقة أخرى، بل يشمل كذلك انسلاخ الفرد أمام القوى الغيبية التي يبتكرها ثم يخضع إليها كفرد و كمجتمع، و يعتبرها قوى متسامية أو مقدسة تنظم معيشه، و تدعّمه في تأمين البقاء.

و ربما يكون أقصى حالات التنحية المغالية في انسلاخ الذات و الفكر، و هي قائمة في مختلف المجتمعات، هو التزهّد الديني، حينما يتنازل الفكر تماماً و ينكر قدراته الطبيعية الفكرية و البدنية، و يمنح هذه القدرة إلى قوى خارجة عنه فوقية، فيخضع لها و يتوسل في كل خطوة يقدم عليها، لتمنحه الدعم المعنوي و المادي، كما لو كان معدوم القوى، الفكرية و الجسدية. و لانعدام إرادته الحرة فإنه يعتقد أنه لولا هذا التوسل و الدعم من قبل هذه القوى لما تمكن من أي خطوة يحققها. و من هذا الموقع للفكر في التعامل مع الوجود تحشر اللغة بتعابير منسلخة، و تفعم بكلمات توسلية و خضوعية و عاجزة، فتمسخ دلالات اللغة و تفسد معانيها.

و كان بهذا الموقف من الوجود أن أقدم الإنسان و استنفد الكثير من طاقاته ليؤمن لهذه القوى الفوقية، المنسلخة طوعاً لذاته، الملجأ و الأصرحة التي يعبر بها عن وجودها، و جبروتها، كما يتمثل هذا في تشييد الأهرام و المعابد و قصور السلطة، و غيرها من المنشآت. إن النوع الآخر من التنحية هو الانسلاب. يتحقق هذا النوع من التنحية حينما يكون المنسلب واعياً أنسلابه من حرية إرادته. و لو كانت طوعية لأصبحت حالة انسلاخ لإرادته.





و يتمثل الاستلاب في مختلف أنواع الاستتباع: العبودية، والاستعمار، والهيمنة العائلية، والرق، والرقابة الفكرية، واحتكار الامتيازات الاقتصادية، وتحديدات التفاضل الاجتماعي، والتفاضل الإثني والملي، وغيرها، بقدر ما يكون المنسلب واعياً أنه مغتصب من حقوق إنسانيته في المجتمع، و دوره الطبيعي في الإنتاج.

لقد كان كلا النوعين من التنحية قائمين في المجتمع التقليدي، كما أن كليهما قائم في المجتمع المعاصر. غير أنه بظهور مفاهيم المعاصرة، وبخاصة ما تعلق منها بالفكر العقلاني وفلسفة التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية، وظهور الفكر الديمقراطي والاشتراكي والماركسي، حدث تغير جوهري في الموقف من مختلف أصناف التنحية. لم يكن هناك موقف عام معارض ضد الاستتباع في المجتمعات التقليدية، إذ غالباً ما كانت الشعوب تقبل بالفاتح والمستبد وتخضع له طوعاً، وتغير كدجرياتهما ومرجعياتهما، بما في ذلك دينها، لتتوافق مع متطلبات السلطة المهيمنة المستجدة، أو الفاتح الجديد. ومن هنا ينقلب الاستتباع المنسلب إلى حالات من الانسلاخ عند عامة أفراد المجتمع، ولم يقف ويقارع الاستبداد والاستتباع إلا فئات محدودة. وقد تمكنت مختلف السلطات الفاتحة في المجتمعات التقليدية، من دحر هذه المعارضة والقضاء عليها إلى حد كبير. و بقدر ما قبلت هذه الشعوب بالفاتح فإن انسلاخها واستتباعها يصبح حالة انسلاخ مرضياً عنها، بقدر ما يصبح هذا الاستتباع حالة غير واعية ومقبولة ذاتياً.

## ٨ - الكلجريات المحلية ومقومات المعاصرة

و ما أن أقبل القرن العشرون إلى منتصفه حتى تمكنت شعوب كثيرة من إعلان استقلالها عن القوى المستتبعة الخارجية المباشرة. هذا لا يعني أن الاستتباع قد زال، بل يعني تغير الموقف منه، أي أنه غالباً ما تغير من كونه حالات منسلخة إلى حالات منسلبة، واعية ورافضة. ومن هنا أخذ كثير من الأفراد، في مختلف محليات العالم، يرفضون ربط هويتهم بطقوم جاهزة، كما كانت في المجتمع التقليدي. و تهيأت للبعض فرصة تكوين هويتهم من موقف انتقائي حر إلى حد كبير، و من مقومات بديلة متعددة، لا تتحدد بالإثنية والدينية وغيرها من التزامات المجتمع الأهلي التقليدي. و بهذا تمكنوا من تجاوز الاستتباع الاجتماعي.

في الوقت نفسه، و بسبب الاكتشافات العلمية، أو تأسيس الموقف العلمي من الظواهر، و إعادة النظر في تاريخ الحضارات والإيديولوجيات، تمكن الكثير من الفكر المحلي، بقدر ما توافق مع مبادئ المعاصرة، من أن يتجاوز هيمنة



الإيديولوجيات اللاهوتية و غيرها من التقليدية التي هيمنت على الفكر، بصيغ متنوعة. و هكذا أدى ظهور الدنيوية تحت المظلات الاستعمارية البريطانية و الفرنسية، بصفتها مقومات معاصرة، إلى إحداث تغير جذري و متدرج في كلجريات المجتمع نحو المصنّعات و معيش الفرد. فبدلاً من استحواذ رجال السلطة على تشييد المعابد و الأضرحة و القصور، اتجهت أولوليات المجتمع نحو تشييد المعاهد التعليمية و العلمية، و المسارح، و الأبنية الرياضية و التسلية و الحدائق العامة. كما أصبحت المصنّعات، و بخاصة العمارة و الفنون، متشخصة، بما في ذلك تنوع لباس الأفراد و تحرر من زي التزاماته الإثنية و التقليدية.

كانت هذه بعضاً من مقومات المعاصرة التي لها تأثير كبير و مباشر في التغيرات الحاصلة في بنوية الفن و العمارة منذ أن بدأت المعاصرة. و نشير الآن إلى مقومات بنوية العمارة، التي تؤلف علاقة مباشرة مع مسألة الهوية و الخصوصية في هذا المجال من فكر المجتمع :

## أ - تأصل الحاجة

يولد الإنسان مع نقص في تكوينه، و يظهر كحاجة لا بد من إرضائها ليتمكن من البقاء. و لذا لا بد له من أن يقدم و يهيئ أداة إرضاء هذا النقص عن طريق الإنتاج. و بهذا يحول المادة الخام إلى شكلية مناسبة في توظيفها كأداة لإرضاء متطلبات هذا النقص، و يكون بذلك قد أنجب المصنّعات التي يسخرها و يتعامل معها كحرفيات و فن و عمارة.

## ب - أصناف الحاجة

هناك ثلاثة أصناف من الحاجة :

- الحاجة النفعية : ترضي الحاجة النفعية المتطلبات الأساسية و القاعدية في تأمين الوجود، و المتمثلة بمصنّعات كالملاجأ و المخزن و النقل و الحماية. و يتجسد هذا في شكلية وظيفة الدار و القلعة و العربة و السيف و الكرسي المريح.

- الحاجة الرمزية : ترضي الحاجة الرمزية متطلبات هوية الفرد و المجموعة، و ترضي حاجة الذات الواعية لموقع لذاتها بين مختلف الأشياء. و تتجسد هذه العلاقة عن طريق تصنيع أجسام مادية ملموسة تحمل معالم تعبر عن هوية الذات، تعلن عنها و تبين موقعها بين الأشياء. و يتمثل هذا التعبير و الإعلان في معالم المصنّعات و دلالاتها المعنوية، كفخامة الدار أو القصر و رقي شكلية، و في اللباس الإثني للفرد، و طرز المعابد و ضخامتها و تزيين المزارات. لذا تسخر المعالم القائمة و المتتعة



أو التي تستحدث من قبل الفرد أو المجموعة، للتعبير عن هوياتهم، وتعمل كما لو كانت مقومات فيها. وبقدر ما تعلن هذه المعالم للغير عن هذه الهوية، و التمايز بينها، فإنها تؤلف، في الوقت عينه، الخصوصية المعلنه.

فإن لم يتمكن هؤلاء من التعبير عن هويتهم في جزئيات المعالم المحملة لأي من المصنّعات، أو أن هذه المعالم لم تتمكن من إثارة أحاسيس هويتهم، فإنهم إنما يكونون قد فقدوا فرصة للتعبير عن هويتهم، و يكونون قد فقدوا فرصة تجسيد معالم تعبر عن هذه الهوية في التعامل مع المصنّعات. و يؤلف فقدان هذه الفرصة نقصاً جوهرياً في تكوين الذات؛ لذا، فإنه يشير إلى خلل في حوار المجتمع عن طريق المصنّعات.

- الحاجة الإستيطيقية: ترضي الحاجة الإستيطيقية الملل الذي يحدث بسبب التعامل التكرار الذي يسبب الرتابة، حين تكرر التعامل مع المصنّعات التي ترضي الحاجتين الأوليين. فتقوم الوظيفة الإستيطيقية بتخفيف حدة هذه الرتابة، عن طريق استحداث تشكيلات متنوعة للمعالم التي تحملها المصنّعات. و لكي لا يؤلف هذا التنوع فوضى بصرية، تقوم الوظيفة الإستيطيقية بضبط التنوع و تنظيّمه حسب أنماط مرتبة، تتجسد بنسب و إيقاع و تماثل و توازن و تغاير و تباين، و غيرها من مقومات التكوين البصري. و بتكوين هذه الشكلية المنتظمة، تقلّ الفوضى القائمة في المعيش و التي تتعامل معها المخيلة. كما يقلّ، بسبب هذا التنظيم التكويني، إعياء الفكر عند التعامل مع المتنوعات، و بهذا جعل التعامل مع المصنّعات أوضح للفهم و الإدراك. و تحقق وظيفة هذه الحاجة جعل التعامل مع متطلبات الوجود التكرار إلى حالات من حس الوجود الممتع، و نشوة و بهجة و بحران.

### ثالثاً: التداوُل المتبادل Intersubjectivity

الإنسان منذ ولادته، يواجه عالمه الجديد من موقع ميكروي (Micro) مقابل هذا العالم الذي يؤلف بالنسبة له حالة ماكروية (Macro). و لذا فهو مضطر بالضرورة لأن يتعامل طوال حياته الواعية مع هذا العالم بهذه الصفة. و في تعامله التكرار مع هذه العلاقة يُعَرِّض موقع هويته نسبة للآخر من موقع الفاعل و المُرسِل، و تارة المرسل إليه المفعول به.

و لذا تظهر الذات في حالتين أساسيتين في موقفها من الآخر، و هي، تارة، الضمير «الأنا» الفاعل: المطالب و السائل و الباحث و الشاك و المتكلم و الأمر. و تارة أخرى، مقابل ذلك، في موقع المفعول به، و هي في هذا الدور، المتلقي،



و هو الضمير «الأنأ» أو «الأنى» : المصغى و الخاضع و المتوسل و المتفهم. و يتحقق هذا التبادل الذاتى فى تذاوت متبادل بين هاتين الحالتين المتناوبتين : بين «الأنأ» الفاعل و «الأنى» المفعول به. يتعرض الفرد فى هذا التذاوت المتبادل ، لحالات متنوعة من إفعالات و تعاملات تتحقق فى معيشه اليومى فى تناوب ذاتى بين حالة الضمير «الأنأ» الفاعل و حالة الضمير «الأنى» المفعول به. و ربما أهمها هى :

١ - الذات «الأنأ» مع الذات «الأنى» ، ضمن المخاضة الداخلية للفكر و الذات.

٢ - «الأنأ» مع الآخر ، الـ هو ، و «الأنأ» مع هم ، المجموعة ، العائلة و الملة و السلطة ، أى مع المجتمع عامة.

٣ - «أنأ» مع جسدى ، الصحى و الجميل ، أو المريض و القبيح ، أو الكبير أو الصغير ، و الذى أعرضه و أفتخر به ، أو أحتقره و أخفيه ، أو خلاف ذلك ، فهو قد يكون مادة مدنسة كما هو فى مخيلة بعض الأديان كالإبراهيميات ، أو يكون من النواذر الجميلة فى الطبيعة ، كما كان عند المجتمع الإغريقى ، مثلاً.

٤ - و «أنأ» مع الحيوان ، المفترس ، و الداجن ، و الجميل ، المخيف ، و الذى نأكله و الذى لا نأكله ، المقدس و المدنس.

٥ - «أنأ» و الظواهر الطبيعية ، مع الحر و البارد ، مع الرعد و العواصف و البراكين و شروق و غروب الشمس ، ظهور القمر ، مع النجوم ، و الأشجار و الجبال و الأحجار ، أفهمها و أبحث فى مسبباتها أو أرتعب منها و أرفض التعرف إلى مسبباتها و آلياتها و قوانينها.

٦ - «أنأ» مع الحياة و الموت ، حياة و موت الذات ، حياة و موت الأقرباء و الأصدقاء و الأعداء ، و الذين يهمنى بقاؤهم و الذين لا يهمنى بقاؤهم ، و هو الموت الذى أقبله حالة طبيعية و أكيف هوية وجودية الذات معه ، أو أرفضه و التجئ إلى خلاصيات فى عوالم أخرى ، تحت الأرض أو فوقها. و أخيراً «أنأ» و المصنع ، و هو الأداة التى أصنعها و أسخرها فى إرضاء مختلف أصناف الحاجات. فهو إما المصنع الكفء فى إرضاء الحاجة أو أنه أداة خرقاء ، مصنع جميل ، أو المصنع القبيح ، المريح أو المتعب ، و الذى يتطلب إنفاق جهد كثير أو قليل ، عند التعامل ، المبتل و اللا مبتل ، كما إنه المصنع الذى يحمل معالم تتعاطف معها إحساسات هويتى ، و لذا فإنى اعتبرها مقومات فى هويتى ، أو أنها معالم تدل على العكس من هذا تماماً ، لذا ، لا أعيرها اهتماماً ، أو أتجنبها لأنها معالم تثير اشمئزازى. هكذا يتنوع و يتداخل تذاوت الذات مع الأشياء فى معيشها اليومى .



## رابعاً: توازن إرضاء الحاجات

لقد افترضنا أن التعامل مع المصنّعات يؤلف مقوماً متصلاً في تكوين الكيان النفسي للفرد؛ ما يعني أن هذا التعامل هو مقوم أساس في تحقيق تماسك المجتمع. كما أكدنا المفترض اللاحق لهذا بأن هذا التعامل يتعين أن يرضي الحاجات الثلاث. بمعنى أنه يؤلف إرضاء متطلبات الأصناف الثلاثة، عن طريق أداء المصنّع، ضرورة متصلة في الكيان النفسي للفرد وكذلك للمجتمع الذي يتعايش معه.

مع ذلك، غالباً ما يكون موقف الفرد والمجموعة في واقع الحال من الأصناف الثلاثة، متحيزاً نحو حاجة معينة، أو يكاد، فيمنح أحد الأصناف أهمية أكثر من الآخر. ويتمثل هذا في بعض الأحيان كإظهار الخصوصية في المعالم التي تشير إلى الرمزية أو الإستيطيقية، كالتركيز على معالم رمزية في منشآت المعابد، أو التركيز على المعالم الإستيطيقية في قصور السلطة، مثلاً، أو منح الأهمية الأولى للحاجة النفعية في تشكيلات منشآت الإنتاج كالمعامل. لا يسبب هذا التحيز بحد ذاته خللاً في التعامل مع المصنّع وفي تصنيعه، ما دام تأكيد حاجة بعينها لم يكن نتيجة جهل بمتطلبات الحاجات الأخرى.

بيد أنه، إن جاء الموقف متحيزاً نحو صنف معين مع إهمال أهمية الصنفين الآخرين، و من دون أن يكون التعامل واعياً بمتطلبات الأصناف الأخرى، عند ذاك تحتل وظيفة المصنّع كأداة لحوار متوازن مجّد، فتفقد شكلية المصنّع، والمعالم التي يحملها قدرتها عن التعبير عن الأصناف الثلاثة من الحاجة. و يؤدي هذا إلى إحداث خلل في الحوار الذي يفترضه الإنتاج، أي إحداث خلل في علاقة الفرد المتأصلة مع المصنّع.

## خامساً: سيميائية<sup>(٢)</sup> الإنتاج

تتعطل الدورة الإنتاجية في الإنتاج التقليدي، في الحالات الاعتيادية، حينما يحصل خلل في الحوار بين المرسل الرئوي والمصنّع، من جهة، و المتلقي، في الطرف الآخر من الإنتاج. يؤلف توقف تصنيع ذلك المصنّع في حالة مثل هذه حالة معتادة للوظيفة المتأصلة للإنتاج. غير أنه، ما أن تحصل دورة إنتاجية فاسدة، و تستمر من غير أن تتعطل، حتى يتعرض المجتمع عند ذاك لحوار فاسد عن طريق معالم

---

(٢) السيميائية هي علم الدلالات (Semiotics)، و تتضمن مقومات وآليات حركة المعاني عن طريق أحد الوسائط كاللغة و الموسيقى و المصنّعات و حركات المؤشرات، تكوينها و فكها.



فاسدة. بمعنى أنه ما أن تفسد مؤشرات معالم المصنّعات و شفراتها، و يتعطل التوازن بين وظائف الحاجات، أو يعجز الإنتاج عن تحقيق القدر المناسب من الإبتمال، حتى يفسد الحوار بين المرسل و المرسل إليه، بين المصنّع و المتلقي. و بما أن حوار المجتمع هو آليات استحداث و نقل المعاني المعلوماتية، كالمعاني العاطفية و المعنوية و الوجدانية و القيم المقتربة بها، لذا، بإفساد الحوار يكون قد أفسدت تلك المقومات الحوارية التي تكون الظرف الاجتماعي لتكوين ضمير المجتمع، و التماسك الاجتماعي الصالح.

إن اللغة في الحوار الاجتماعي عبارة عن صناعة كلمات و تداولها، حينما تؤلف كل من هذه الكلمات، أو الأصوات، شفرة كانت حددت معانيها مسبقاً للحوار و من خلال الحوار، و التي تؤلف بمجموعها المرجعية المشتركة. كذلك الأمر بالنسبة إلى المعالم التي تحملها شكليات المصنّعات، فهي شفرات حسية بصرية و لمسية. و لهذه الشفرات صنفان من المعاني: معلوماتية و حسية: معنوية و عاطفية. و لكل من أصناف الحاجة، النفعية و الرمزية و الإستطبيقية، شفرات تحمل دلالات للصنفين من هذه المعاني، و التي تؤلف بمجموعها المرجعية المشتركة. و من هنا يرجع الطرفان المتحاوران في إفعالات التحوار إلى هذه المرجعية، و بهذه الآلية يتحقق الحوار. و هكذا يتطلب حوار المجتمع، بالضرورة، استحداث مرجعية مشتركة صالحة بين المتحاورين، أي أنه يؤمن للطرفين المتحاورين خزيناً من الشفرات بعد تعيين معانيها و استقرار هذه المعاني، فيسخرها أفراد المجتمع، الطرفان المتحاوران في آليات الحوار عن طريق الرجوع إليها. و يفسد الحوار، أو يتعطل، من غير مرجعية مشتركة صالحة و فعالة، أو إحداث أي خلل في المرجعية أو خلل في آليات الحوار يؤدي إلى إحداث خلل في الحوار ذاته و إفساده.

فإن رجعنا إلى التداوت المتبادل بين الطرفين المتحاورين، نجد أنه يفترض مرجعية مشتركة، و لذا يصبح في قدرة الذات الواحدة أن تتحاور مع الأخرى.

### سادساً: أصناف المتعلمين و ضمير المجتمع

كنا قد بينا سابقاً أن أحد مقومات المعاصرة أدى إلى ظهور صنفين من المتعلمين: العالم المثقف من جهة، و التقني من جهة أخرى. و مفهوم التقني هنا يمتد إلى مفهومه العام، و لا ينحصر بذلك الخبير المتعلم في مجال التصنيع، بل يشمل التاجر و المعلم و الموظف، و رجال اللاهوت، و الممول، و المصرفي، و المخطط، و الملاك، و الحرفي و العممار الأكاديمي المعاصر. إلا أن هناك تمايزاً جذرياً بين الاثنين، و بخاصة في المجتمع المعاصر، و تفاقماً في مجتمع الحداثة، و خلال العقود الأخيرة



من القرن العشرين على وجه الخصوص. إن ما اصطلاح عليه بتقني، قد يكون مؤدياً جيداً ضمن الاختصاص الذي انتمى إليه، في الوظائف التقنية بخاصة و التي كلف بها من قبل المجتمع، أو سعى إليها بسبب طموح ذاتي. إلا أنه، بهذه الصفة في المجتمع، يجهل متطلبات الوظائف الأخرى، أو يهملها، و بخاصة الحسية، الضميرية للمجتمع، و ضمير الإنسان بعامه. و لا تؤلف هذه الإحساسات، بسبب هذا الموقف، مقوماً في هوموم، و لا يتعاطف معها، فهو أُمي بالنسبة إلى متطلبات المجتمع العاطفية و الضميرية و الوجدانية. إنه يصبح، في مجال الفن و العمارة، متبلداً أمام المتطلبات الرمزية و الإستيطيقية أو يكاد. إذن، بهذا المفهوم يصبح موقع التقني في تكوين المجتمع، العارف لا العالم، لأنه لا يتعاطف مع هوموم المجتمع بعامتها.

و من جهة أخرى، الآخر هو العالم و الفنان و التقني المثقف، و يعرف هكذا بقدر ما يتعاطف مع هوموم المجتمع، و مع متطلباته الحضارية و الوجدانية، و ضمير الإنسان بعامه.

هذه عموميات لصنفين من المتعلمين في المجتمع المعاصر بخاصة، و تؤلف قطبين متباينين في واقع تكوين المجتمع. تمتد بينهم مُتصلية<sup>(٣)</sup> تضم متدرجاً بين هذين الصنفين. يرجع ظهور هذا التباين بين المتعلمين في المجتمع المعاصر إلى بعض مقومات المعاصرة التي ذكرناها، و منها بخاصة: التخصص، و المكننة و فقدان العلاقة السبريانية في الإنتاج، و الطباعة و وسائل الإعلام المعاصرة التي أدت إلى استحداث بدائل متنوعة للمرجعية، و ظهور التشخص، و معه ظهور مكنة استحداث تجارب شكلية من دون التزام الفرد المؤدي بالمرجعية المشتركة، و ظهور الرأسمالية و التنمية التي استحدثتها في الإنتاج. و قد تفاقت صيغ الاغتراب حينما تطورت الرأسمالية و أصبحت قوى مستتبعة على الأصعدة الكونية، لمختلف أقاليم العالم، و بخاصة بصوغها الاستعمار المؤخر الكوني. فحينما كانت القوى الغيبية الفوقية في المجتمع التقليدي تستلخ إرادة الفرد، إنما كانت تقدم له الدعم المعنوي باعتباره جزءاً من الجماعة، فيتعزز موقعه بينهم و تبعاً لذلك في الوجود. في المقابل، الانسلاخ المعاصر هو، أساساً، يعزل الفرد و يجعله منفرداً بنفسه، غير مكترث بهوموم المجتمع، فيتبلد شعور هذا الفرد نحو ضمير المجتمع.

أدت هذه الصيغ من الاستتباع إلى تنحي الفرد و المحليات عن علاقاتها الطبيعية

---

(٣) المُتصل (Continuum): سلسلة متدرجة بين قطبين متباينين.



و المتأصلة مع المصنّع و الإنتاج بعامة. إذ حينما يصبح المتلقي مستهلكاً من غير معرفة مناسبة بمتطلبات مراحل الإنتاج الأخرى، الرؤيوية و التصنيع، يصبح أمياً مقابل هذه المتطلبات. كما إنه بسبب عزل الرؤيوي و المصنّع المتخصصين عن متطلبات المتلقي و همومه، فإنهما يصبحان بدورهما أميين بالنسبة إلى هذه المتطلبات و الهموم.

و بقدر ما احتقت السدادات بين مراحل الإنتاج بسبب تنظيم انسياب متطلبات الحوار الاجتماعي، المعلوماتية و العاطفية، عن طريق السوق لا التماس المباشر بين الأطراف المتحاوره، بين المتلقي من جهة، و في الطرف الآخر الرؤيوي و المصنّع، أصبح كلا هذين الطرفين منسلخاً عن العلاقة الطبيعية مع المصنّع، أي يفقد الحوار عن طريق المصنّعات و لا يعي هذا النقص في معيشه، كالحوار في مجال العمارة ضمن بيئة ملوثة، و اغترابه عن التطورات الحاصلة في الفنون الحديثة كالرسم و النحت و الرقص و السيراميك مثلاً. و قد أدى هذا الانسلاخ بدوره إلى سلب مختلف الكلجريات المحلية غالب أدوارها في التعبير عن هويات أفراد جماعات الفئات.

و قصارى القول، أن الحوار المجدي عن طريق مختلف أدوات الحوار، اللغة و المعالم التي تحملها المصنّعات، يؤلف مقوماً متأصلاً و ضرورياً في تكوين تماسك المجتمع. و بهذا يؤمّن للفرد تماسكاً اجتماعياً صالحاً، سواء أكان تقليدياً منبئياً على تنظيم المجتمع الأهلي، أم معاصراً منبئياً على تنظيم المجتمع المدني. و يفترض الحوار الصالح إرضاء متطلبات الأصناف الثلاثة للحاجة. و يتعين أن يتحقق هذا بصيغ متوازنة نسبياً و متداخلة، و إن لم تكن العلاقة المتداخلة بين الأصناف الثلاثة متكافئة بالضرورة، كما أشرنا إلى ذلك. و لكن، ما أن يهمل إرضاء متطلبات صنف معين من الحاجة، بسبب جهل أو تركيز على صنف معين دون تأمين توازن مناسب، أو نسبي، فيصاب الحوار بخلل. و بقدر ما يتفاقم هذا الخلل يمتد و ينتشر ضمن تكوين المجتمع، و في نفسية الفرد في ممارسات الحوار عن طريق ميديات Media المصنّعات، و في البعض من كلجريات التماسك الاجتماعي، باعتبار أن الحوار متأصل في تكوين تماسك المجتمع و ضروري لكيانه. إن فقدان معالم المصنّعات لهذا التوازن في إرضاء الحاجات الثلاث، يجعل الحوار الاجتماعي بهذا القدر فاسداً أو خالياً من إنسانيته. و هذا مما يسلب الفرد التمتع بمعيش إنساني واعٍ معطيات الآخرين من المعاني المعلوماتية و العاطفية عن طريق حوار المصنّعات.

و في حالة اجتماعية مثل هذه، تفتقد المصنّعات وظيفة الحوار الاجتماعي، فتصبح أداة متبلدة، و يكون الحس و الفكر اللذان صنّعاها قد تبدلا كما يتبدل من يتعامل معهما. بتعبير آخر، لو كانت هذه المصنّعات قائمة في فراغ اجتماعي، و لا



تؤلف مقوماً متأصلاً في تكوين المجتمع، و ليست وظيفتها أساساً التفاعل المتبادل مع عاطفة متلقية متقبلة، و لا تتواءم معالمها مع حس معيش إنساني رهيف، أو لو كان وجود الإنسان يفتقر أساساً إلى العاطفة و نشوة الوجود، لما سبب افتقار معالم المصنّعات دلالات رمزية و إستيطيقية و وجدانية، تبلّد الحس بالوجود، و لكان ظهور وجود البشر أساساً وجوداً متبلداً كتبلد التماسح إزاء جمالية الطبيعة. و لكن فكر الإنسان، و دماغه، نموا و تطورا ليكون الإنسان متحسناً للبيئة الطبيعية التي يعيشها و التي يصنّعها، بل نموا و توسعا و تركبا ليجعلا من وعي الوجود نشوة حسية. و لذا، نجده يغني و يرقص و يؤلف الشعر و يبتدع تشكيلات المصنّعات و ينوعها، و يستمتع بما ينوع منها. و قد انبنى هذا الحس و نما مع عاطفة تحسس الإبتماليات القائمة في الطبيعة و مع المصنّعات التي يحققها، و قد تأصلت مع هذا التنوع في تكوين حسه بالوجود. بمعنى أن هناك ترابطاً حسيّاً بين الإبتماليتين القائمتين في الطبيعة و ما يحققه البشر من مصنّعات.

لذا، يؤلف افتقار الحس بالمؤشرات الرمزية، و بخاصة الإستيطيقية التي تحملها المصنّعات، دلالة على عجز في نشوة الوجود.

لذا، بقدر ما تصبح المصنّعات التي تؤلف الحوار الاجتماعي مينة خالية من الفكر و العاطفة، فإنها تعبر عن مجتمع متلقٍ تعطلت عاطفته، و بهتت نشوتها و تبلدت.

إذن، بقدر ما يتعرض الفرد المتلقي لعمارة و بيئة معمرة أفست معالمها، و يتعامل معها من غير أن يحس بخللها و تبلدها و من غير الاعتراض عليها، و العمل على إزالة خللها، يكون بهذا القدر قد افتقر إلى هموم تتعاطف مع الضمير الاجتماعي. كما سيفتقر تعامله، سواء أكان رؤيويّاً أم مُصنّعاً أم متلقياً، من الحس الإنساني الذي يُماسك أفراد المجتمع عن طريق حوار اجتماعي فعال يعبر عن العاطفة الاجتماعية و حسها الوجودي الرمزي و الإستيطيقي، و إيصالها عن طريق إبتمالية معالم المصنّعات.

إذا زرنا أي قرية في جبل لبنان، أي قرية نجت من تعمير ما بعد الأربعينيات، كما نجت من تخريب الثمانينيات، كمثال عيني، سنجد أن حجر أبنتها، و زجاجها، و خشبها، و حديددها، و ألوانها و اتساقها تشع بعاطفة إنسانية كان حملها للمُصنّع حرفي الماضي. كان ذلك الحرفي يتمتع بعاطفة مرهفة و متداخلة مع وجدانية مجتمع القرية. إنها خلجات عاطفية تهز مشاعر و هموم ذلك المجتمع الذي أنجبها. كما إنها عاطفة تتجاوب مع عاطفة الزائر، بعد عدة أجيال و عقود من إنجابه للوجود، على

قدر ما يكون هذا الزائر مرهف العاطفة وقادراً على ترجمة معالمها و همومها الإنسانية. إذ إن هناك، في أحجار هذه القرى، و عواميدها و سقوفها و عقودها و أبوابها و نوافذها، ما يربط الطرفين، ذلك الماضي و هذا الحاضر، في حوار يضم عاطفة إنسانية معممة. و ما أن يدخل الفرد مدينة ما، أي مدينة عمرت و بخاصة بعد السبعينيات، أي مدينة في لبنان، كذلك كمثال عيني، حتى يصطدم بجماد معالمها، إذ تفتقر إلى الحياة، و لا تحمل عاطفة و لا تثير عاطفته. لأن الذي أنجبها كان قد تبدل إزاء هموم المجتمع و ضميره، قبل أن يُقدم و يحول المادة الجامدة لتصبح قرى و مدناً حية. لذا لا سابلة المدينة ولا المسرع في سياراته يقف و يتأمل في تشكيلات أحجارها و ألوانها، و كأنه لم يكن محوطاً بها، و تحوط معيشه اليومي، فهي تشكيلات متبلدة و هو متبلد نحوها. فالمالك و الزائر و الصحافي و السياسي و الأم و الأب و التقني و الطبيب النفساني، لا يعترضون على هذا التبدل اللا إنساني في التعامل مع المدينة، إلا في ما ندر، و لا يصرخون ضد تلوث معيشتهم البصري، أو يتجمعون و يؤلفون قوى اجتماعية مدنية لمواجهة تلوث بيئة و جدانية الإنسان. فقد استلبت إرادتهم، من قبل الرأسمال المنفلت و الأنظمة الاستبدادية في مختلف صيغها، التي عطلت حرية إرادة الفرد. و لذا نجدهم لا يعترضون، و ما أن يطول هذا الاستلاب حتى تتسلخ إرادتهم، و تسبب أحاسيسهم و ضمائرهم، فيفقدون وعي التلوث البصري للبيئة المعمرة لمعيشتهم اليومي.

لقد رُكّب المجتمع المعاصر و توسعت و تنوعت التقانات التي تهيم له المصنّعات، فاستحدث التخصص، و ظهر المعمار المعاصر مع المؤسسات الأكاديمية لتقوم، نيابة عن المجتمع، بمهمة تهيئة الرؤية المعمارية التي تعبر عن هموم المجتمع العاطفية و الوجدانية. و يبرهن تلوث البيئة عجز كليهما، المعمار الممارس و البيئة الأكاديمية، عن مواجهة هذا الخلل في إدارة المجتمع. و بقدر ما يبقى المعمار صامتاً، أو لا واعياً، إزاء تلوث البيئة المعمرة، فلا يجعلها هم الأول، و يجد الحلول المناسبة لها، بهذا القدر يكون قد فقد صفته الثقافية، كعالم في مجال العمارة، و أصبح تقنياً مسيراً من قبل السلطة الاستبدادية و الرأسمال المنفلت و الجاهل. إن وظيفة المعمار لا تنحصر في تجميل الأبنية، و إنما هو مسؤول أمام المجتمع عن تهيئة العالم التي تعبر عن همومه و طموحاته و عاطفته، و كأني مثقف في أي اختصاص معين يكون مسؤولاً أمام وجدان المجتمع.

كان هذا وصفاً لحالة الفرد الذي وصل إلى سن الرشد، و الذي استلب و أستلخ من التعاطف مع البيئة المعمرة، و هو الذي كان في وقت ما في طفولته قد تعرض لعمارة صالحة، و تعاطف معها، و الذي فقد هذا الحس بسبب التلوث البيئي. إذ إن



إفساد الحوار الجمعي، و بالتالي إفساد العاطفة، يفترض أن هناك عاطفة صالحة و متفاعلة مع العمارة، و بعد ذاك أفسدت. إن الحس نحو الضمير الاجتماعي و التعاطف معه ينمو عند الطفل في وقت مبكر، بقدر ما يهيئ المجتمع الظروف المناسبة لنموه و بالتالي إنضاجه.

و هذا حس ينمو في العقل و العاطفة، يسخره الفرد الراشد فيما بعد في تعامله مع المجتمع بما في ذلك التعاطف الحسي و الوجداني مع العالم البيئية المعمرة. فإذا لم يتهيأ هذا الظرف للطفل، و في الوقت المناسب من نموه، ستفوته فرصة نمو هذا الحس في كيانه الفكري و العاطفي. بمعنى أن التلوث العام للبيئة المعمرة، و معيش الطفل معها و تربيته فيها، ستفوت عليه فرصة نمو الحس الإستيطقي المنبني على الإبتالية القائمة في الطبيعة، و فرصة تهيئته كمواطن يسهم بدور فعال في استحداث معالم تحمل صفات مبتملة و ترضي الحاجة الإستيطقية المتأصلة في حوار المجتمع البشري عن طريق تواسط المصنّعات. و بهذا يكون المجتمع في دور توليد أطفال خالين من القدرة على حوار صالح، و بالتالي من التعاطف الاجتماعي.

و سنفهم عجز المجتمع و مسؤوليته عن تربية حس الطفل، حينما نتذكر أن الرجل الذي تهيأ له الظرف في الماضي و نما حسه و نضجه في التعامل مع الوجود، و مع معالم الطبيعة و المصنّعات، و الذي إذا ما تعرض لفترة طويلة من التعامل مع بيئة ملوثة و تعايش معها سيجد نفسه، يدري أو لا يدري، قد تعطل الكثير من قدراته الحسية التي كان يمتلكها، و ذلك حينما تتهيأ له الظروف مرة أخرى للتعامل مع الحسيات في الطبيعة و المصنّعات. هذا واقع، لأن الذاكرة إذا لم تمارس و تبقى يقظة في تعامل و تهذيب و تنضيج، تفقد الكثير من ذاكرتها و قدراتها، لأنها دائماً تكون في حالة تغير و بناء جديد لمجابهة مستحداث الوجود. و لكن رجلاً مثل هذا، الذي كان يمتلك النضوج الحسي في السابق، و الذي انبنى حسه في طفولته، سيتمكن من الرجوع إلى الكثير مما فقدته بسبب تعطيل هذه الذاكرة و ما أصابها من تعطيل.

لذا، إذا ما لم يعرض الطفل لتثقيف و تهذيب العقل و العاطفة و تكوين ذاكرة حسية في قدرتها أن تعامل مع حسيات إبتاليات معالم الطبيعة و المصنّعات، و يتذوق نشوات تلقاها، و تهذيب موقف نقدي منها، و القدرة على الإسهام في خلقها كرؤيوي و كمتلقٍ و مُصنّع لها، سيفقد هذا الطفل فرصة تهذيب الذات لحس مهذب بالوجود، و هذه فرصة يتعرض لها الفرد مرة في الوجود.



هذه هي مسؤولية المجتمع المعاصر، و مسؤولية المجتمع المدني، و قد كانت هذه مسؤولية المجتمع الأهلي في المجتمع التقليدي. و لكن المجتمع الأهلي يفقد وظيفته التاريخية و الإنتاجية بقدر ما يظهر المجتمع المعاصر مع الدولة الدستورية التمثيلية و المتداخلة مع المجتمع المدني، و عندما يفقد وظيفته التاريخية و الإنتاجية، ينحط و ينحل و تنفط سلوكياته. إذ ما أن ظهرت تنظيمات المعاصرة كما ظهرت في العالم العربي بصيغها المستوردة، حتى تصادمت تنظيماتها و قيمها مع مصالح المجتمع الأهلي، و أخذت تنحط سلوكيات و قيم و أخلاقيات و وجدانية هذا الأخير، و ستبقى كذلك ما لم يتقدم مجتمع مدني فعال و يضبطها بثقافته الإنسانية و التنويرية و قيمه، و يستحدث كالجريات جديدة تملأ فراغ تلك التقليدية التي انحطت و تحلقت.

لقد أخذت نواة المجتمع المدني تنبني تحت مظلة الاستعمار الفرنسي و الإنكليزي، و لكن، ما أن انتهت الحرب العالمية الثانية، و استقلت دول هذا العالم و حصلت على سيادة نسبية، حتى تقدمت حكوماتها القومية و هشمت هذه النواة، فأفسدتها و عطلت مفعولها، و أخضعتها لاستبدادياتها و تعسفها و إيديولوجياتها الشمولية التقليدية، المنبئية أساساً على متطلبات الإنتاج الزراعي، و على إيديولوجيات قومية تجاوزتها متطلبات الإنتاج قبل إن تنضج، و ربما قبل أن تظهر في العالم العربي أساساً. و هكذا تمكنت هذه الحكومات و رجالها المستعصون على السلطة، من تهميش نواة المجتمع المدني، و تحقيق مشاريعها الرجعية و الغوغائية و المفنطرة، و ذلك عن طريق العنف و التجويع و الترغيب و رشوة رجال المجتمع المدني، و المثقف و التعلم التقني بعامه. و مع تهميش المجتمع المدني أصبحت مهمة تربية حسية الطفل، و حمايته من معيش ضمن بيئة ملوثة، إشكالية محيرة بعيدة المنال. و هذا، لأسباب متعددة، ربما كان أهمها التالي:

١ - استوردت بعض مقومات المعاصرة إلى البلدان العربية، و فرضت عليها من قبل الاستعمار، حينما كان المجتمع العربي قبل ذاك يزرع تحت مرجعية متخلفة تتصف بالاستبدادية و العنف دامت أكثر من عشرة قرون. و حينما أخذت أوروبا في تأسيس المجتمع المدني، لم يتفهم المجتمع العربي أهمية تأسيسه، إلا قلة منه، ولذا، بقي مجتمعاً و تنظيمياً هشاً، و بقي غالب أفراد المجتمع العربي لا يعون وجوده، أو بقي لا مبالياً بوجوده و أهميته، أو رافضاً له. و لذا، حينما انتقلت الثقافة الإنتاجية من كونها حرفية إلى ثقافة شبه ممكنة مستوردة، لم يكن المجتمع مهياً لمواجهة هذه النقلة الأساسية في تكون الإنتاج، فتلوث الإنتاج بعامه، و تلوثت معه البيئة المعمرة.





٢ - تمكنت التنظيمات الرجعية في المجتمع الأهلي، بتنظيماتها الفتوية العائلية والقبلية والطائفية والإثنية والدينية، من السيطرة على السلطة وإفسادها؛ أي أنها أحبطت تأسيس المجتمع المدني، ومع الدولة الحيادية المعاصرة. ولذا أفسدت التعليم وسيسته، وبخاصة في تلك البلدان التي خضعت لأنظمة قومية شمولية.

٣ - لم تنضج نواة المجتمع المدني بالكفاية، وتصبح فعالة، وتتمكن من أن تؤسس المنظمات والمؤسسات التعليمية التي تنقل الإنتاج الحرفي إلى الإنتاج الممكن مع كلجرياته ومتطلبات ضبطه والحرية السياسية المطلوبة لإدارته وتسويقه، ما أدى إلى إفساد كليهما الحرفي والممكن المستورد على حد سواء.

إذن، في رأيي، مسؤولية تلوث البيئة المعمرة، وفوات فرصة تثقيف حس الطفل، تقع أولاً على عاتق الدور المهني للمعمار وعلى الدور التعليمي للمؤسسات الأكاديمية، كما بالاشتراك معها على عاتق وجدانية المثقف العربي بعامة، مهما كان اختصاصه وموقعه في المجتمع. وفي رأيي لا تقع على رجال الدولة المسؤولية الأولى، لأنهم فئة منتفعة من هذا الانحطاط في إدارة المجتمع، وقد انفلتت، ولم تضبطها وجدانية المثقف العربي.

كنكستن، ١٧ تموز/ يوليو ١٩٩٦



## الفصل الثالث

### عن المدن و مساحة الفنون ... ثانية(\*)

---

(\*) بعد صدور كتاب : رفعة الجادرجي ، حوار في بنية الفن والعمارة (بيروت : رياض الريس للكتاب والنشر، ١٩٩٥)، نشر الدكتور أحمد بيضون نقداً له، انظر : أحمد بيضون، «عمارة المدن أم مساحة الفنون؟»، أبواب، العدد ١٠ (خريف ١٩٩٦)، و أقدمت على نشر رد على ما جاء في هذا النقد، انظر : رفعة الجادرجي، «عن المدن ومساحة الفنون ثانية»، أبواب، العدد ١٤ (خريف ١٩٩٧). و في ما يلي مقتطفات من الرد على النقد، بعد أن أعدت تبويب المواضيع، وأجريت عليها بعض التعديلات والإضافات والحذف. و ذلك لتسهيل فهم و توضيح البعض من النصوص و توافقها مع النصوص الأخرى في هذا الكتاب و نشره.





## أولاً: الناقد، و دوره في المجتمع

لكي نفهم دور الناقد، علينا في البدء أن نتعرف إلى مراحل الإنتاج، و موقف الناقد منها، و دوره فيها. تنقسم الدورة الإنتاجية إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى، التصوّر/ الرؤية، المرحلة الثانية، التصنيع، والمرحلة الثالثة التلقي، و المتضمنة التغذية الاسترجاعية.

تُحمّل معالم المصنّع في المرحلتين الرؤيوية و التصنيع، في آليات تحقيق شكله للوجود، المعاني المعلوماتية و الوظيفية، و ذلك عن طريق التفاعل مع المرجعية المشتركة. و بتفاعل هاتين المرحلتين مع المرجعية يتحقق نقل المعاني من كيائها الفكري إلى معالم مادية يحملها المصنّع. و حينما يقدم التلقي و يتعامل مع معالم المصنّع، فإنه يتفاعل مع المرجعية المشتركة ذاتها ليتمكن من تفكيك المعاني التي تحملها معالم المصنّع، أي أنه يترجم شكليات المعالم المادية إلى معاني، و يكتسب التلقي معرفة المعاني اللازمة للتعامل مع المصنّع و يدركها من طريقتين: التثقيف و التدريب على المعاني القائمة في المرجعية المشتركة، كما من خلال تعامله مع المصنّع في سيرورات إرضاء الحاجة. و بقدر ما يجهل التلقي السيرورات المعرفية لمرحلة التصنيع، و لا دور له في تفعيلها، ستفتقد معرفة متطلبات خصائص المادة في سيرورات التصنيع. إن فقدان هذه المعرفة سيجعل تعامل التلقي المعرفي محدداً مع معالم المصنّع، و هذا نقص جوهري يتصف به الإنتاج المعاصر<sup>(١)</sup>.

عندما تنجب الدورة الإنتاجية شكلاً جديداً لمصنّع ما، في المجتمع المعاصر، و بقدر ما يفتقد المجتمع مرجعية مشتركة عامة، تظهر المعالم الجديدة للمصنّع الجديد بالنسبة إلى التلقي من غير إسناد من معرفة سابقة تؤهله لتفكيك المعاني التي تحملها معالم المصنّع، و ذلك بحكم جدة ذلك الشكل وعدم استناده إلى مرجعية مشتركة عامة. و هنا يظهر دور الناقد و أهميته في المجتمع المعاصر؛ أي بقدر ما يفتقد ذلك

---

(١) الجادرجي، حوار في بنية الفن والعمارة، ص ٢٢٨.



المجتمع مرجعية مشتركة، يتعذر على المتلقي تفهم معاني المعالم، و تبعاً لذلك، التعامل معها تعاملاً مجدياً، فيقدم الناقد و يقوم بوظيفة المثقف و المدرب، و ذلك بقدر ما تكون المعرفة التي يتمتع بها الناقد تفوق إلمام الفرد المتلقي العادي، فيعرض الناقد مميزات المعالم الجديدة و مكنات تسخيرها في إرضاء الحاجة. و يتضح أكثر دور الناقد في المجتمع الذي يشهد تطوراً متسارعاً في استحداث مُصنّعات تحمل شكليات جديدة متأسسة على فكر و مرجعية متطورة تتجاوز المرجعية التي يتعامل بموجبها المتلقي العادي، فيقدم الناقد بيانات توضيحية بعرض مناسب، تدريجي و تعليمي.

لذا، فإن للناقد وظيفة أساسية في المجتمع المعاصر متأتية من ظهور مفاهيم جديدة تتطلب استحداث مرجعية جديدة مشتركة<sup>(٢)</sup>.

### المرجعية المشتركة و الناقد و الرقيب

يشكل أفراد المجتمع في المجتمع التقليدي في مختلف مواقعهم في الدورة الإنتاجية، كفكر و معرفة، الرقيب العام على الأداء و أصوله و وظائفه. و تبعاً لذلك، يكون المتلقي التقليدي في المجتمع التقليدي، و الذي يتعامل بموجب مرجعية مشتركة عامة تقليدية، الرقيب الحقيقي على كفاءة شكليات المُصنّعات<sup>(٣)</sup>؛ و ذلك، لأن الجميع يسخرون مرجعية مشتركة، موحدة بين جميع المؤدين، و في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية.

و لكن ما أن استقل الرؤيوي و المعمار الأكاديمي، في المجتمع المعاصر، و اكتسب كل منهما حرية التشخص، و حرية الأداء خارج تحديدات المرجعية المشتركة، حتى ظهرت مرجعيات متعدد في المجتمع، و بهذا خسر المجتمع توحيد المرجعية، و بهذا القدر فقد المتلقي أيضاً القدرة على أداء مجدٍ مع المصنّعات المستجدة. و هكذا منح المجتمع المعاصر، المؤدي، الرؤيوي/ المعمار الأكاديمي، حرية التفرد التي جعلته غير مرتبط أو غير محدد بعرف المرجعية المشتركة، ما قد يجعل معالم مُصنّعاته، في كثير من الحالات، غير واضحة، مضببة أو ملتبسة بالنسبة للمتلقي العادي. هنا يأتي دور الناقد.

و كانت هذه الظروف الاجتماعية في المجتمع المعاصر، التي هيأت ظرف استحداث وظيفة الناقد. فيصبح دور الناقد في المجتمع الجديد رفع الالتباس

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.



و الغموض الذي أخذ يظهر مع المعالم الجديدة، أو بعضها، لتمكين المتلقي من الرؤية المناسبة و من المتعة المناسبة عند تعامله مع المصنّع الجديد.

إلا أنه، بقدر ما يكون الناقد بمعزل عن سيرورات التصنيع، بقدر ما يفقد المعرفة المناسبة لسيرورات التصنيع، و يفقد بهذا وظيفته الاجتماعية كرقب جيد لكفاءة المصنعات، و كموجه مجد للمتلقي العادي. و إن لم يكن الناقد حذراً، سيفقد وظيفته الاجتماعية، و ينزلق مع بعض الممارسين الأكاديميين في متاهات التفرد اللا مسؤول أمام الوظيفة الاجتماعية للعمارة. و تبعاً لذلك سيفقد الموضوعية التي تتطلبها وظيفة رقابة الناقد في المجتمع المعاصر<sup>(٤)</sup>؛ ما يعني أن المجتمع المعاصر أصبح بحاجة إلى ناقد واع مسؤوليته الاجتماعية بعد أن وصل بعض أداء المعمار المعاصر حداً يتطلب رقابة عليه متخصصة. و بقدر ما أصبح منفصلاً من هموم المجتمع و لا مبالياً، بقدر ما أصبح المجتمع لا يتمتع بمرجعية مشتركة عامة.

لذا هناك وظيفتان أساسيتان للناقد: أولاًهما، رقابة المعمار الأكاديمي و تنبيهه على دور مسؤوليته أمام متطلبات الحاجات الحقيقية للمجتمع و ليست الوهمية، باعتباره الممتحن المكلف من قبل المجتمع ليقوم بدور الرؤيوي في إنتاج العمارة. و ثانيتهما، تهئية الظروف التعليمية و الثقافية لتمكين المتلقي العادي من التعرف إلى القيم و المعلومات التي تحملها المعالم، و تبعاً لهذا تهئية الظروف الثقافية ليتمكن المتلقي من الاستمتاع بشكلية المعالم الجديدة، و كيفية التعامل مع المستجدات فيها، كذوق، و كأسلوب معيش جديد.

إن الفوضى و التلوث اللذين تتعرض لهما البيئة المعمرة، و تبلدها في العالما، هما نتيجة ظروف النقلة التي يتعرض لها المجتمع: من المجتمع التقليدي، الإنتاج التقليدي الحرفي و القيم المقترنة به، إلى مجتمع معاصر و إنتاج معاصر و القيم التي تتولد و تقترن بها. إلا أن هذه النقلة أحبطت في مختلف خطواتها، و ذلك بسبب عرقلة المجتمع الأهلي التقليدي المتخلف، نمو و تنشيط و توضيح المجتمع المدني. و مع فقدان المجتمع المدني الفعال و المفكر نجد تبعاً لذلك غياب الناقد الفعال في تنشئة نقل المتلقي من مرجعياته التقليدية إلى مرجعية معاصرة مستحدثة، متوافقة مع سير التطور الحاصل في الإنتاج الصناعي. و مع غياب الناقد، و غياب منظمات المجتمع المدني التي تدعم وظيفته الاجتماعية، التعليمية و التدريبية، ما يجعل المتلقي عارياً في مواجهة متطلبات المعاصرة، و يفتقر إلى قائد فكري يقوم بدور اطلعه على التطور

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢-٣٣٢.



المعماري و مراقبة دور المعماري، و تنشيط واسطة معرفية بينهم. إنها حاجة ملحة و بخاصة حينما نجد أن مختلف قيادات المجتمع: السياسية و اللاهوتية و التجارية قد أصبحت هي كذلك أمية للسبب نفسه. و لذا تؤلف هذه القيادات الاجتماعية قيادات فاسدة في مجال البيئة المعمرة.

لا يلغي الناقد المعاصر دور المتلقي في تهيئة تغذية استرجاعية. بل وظيفته الاجتماعية هي تنشيط هذا الدور كموجه و مدرب له، ليكون قادراً على التمييز بين المصنّعات، الجيد منها و الرديء، و تبعاً لذلك تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة<sup>(٥)</sup>.

### ثانياً: التغذية الاسترجاعية Feedback

يقوم المتلقي بثلاث حركات عند التعامل مع المصنّع لإرضاء الحاجة: أولاً، يفك معاني العالم التي تكون محملة على المصنّع، فيتعرف إلى وظائفها، و ذلك ليتمكن من تسخيرها كأداة لإرضاء الحاجة. ثانياً، يشغل المصنّع كأداة في حركة إرضاء الحاجة. ثالثاً، عند تشغيل المصنّع، و في سيرورات إرضاء الحاجة، يقيم كفاءة العالم للوظيفة التي تم استحداثها، و يكون موقفاً منها كمرحلة تأملية استعدادية يقيم بها كفاءة المصنّع. و يسخر هذه المعرفة بوظيفتين: أولاً، كمرجعية خاصة يسخرها عند التعامل مع مصنّع يحمل معالم مشابهة، و ثانياً، إرسال هذه المعرفة كتغذية استرجاعية إلى المرحلة الرؤيوية، لتصبح معطيات إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة.

و هكذا، بقدر ما تتضمن التغذية الاسترجاعية معطيات واقعية حول خلل المصنّع، و ما يتعين أن تكون الرؤية الجديدة، سيتهياً الطرف المعرفي لتلك الرؤية، في دورة إنتاجية لاحقة، متوافقة أكثر مع متطلبات المتلقي و المستجدات في تطور المجتمع و تطلعاته. و بقدر ما تقبل هذه المعطيات، و تصبح فعالة في تركيب الرؤية الجديدة، تصبح جزءاً من المرجعية المشتركة بين المتلقي و الرؤيوي؛ ما يعني أن أي تغذية استرجاعية غير كفوءة لا تتضمن معرفة مناسبة و تكون ناقصة، أو تنبني على موقف لا مبال بواقعية أداء المصنّع و سيرورة التلقي، ستفسد الدورة الإنتاجية اللاحقة، أو أن فقدان هذه المرجعية سيؤدي إلى إحداث رؤية من غير ترابط واقعي مع متطلبات و هموم المتلقي. بهذا المعنى، بقدر ما يصبح المتلقي، التاجر و السياسي و رجال اللاهوت و ربة البيت، أميين غير كفوين لتهيئة تغذية استرجاعية، بهذا القدر ستتعطل معطيات التغذية المرجعة، و تبعاً الدورة الإنتاجية اللاحقة.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦-٢٣٧.





كما إن تلقياً غير كفوء يعني متلقياً لا مبالياً، وليس له دور فعال في الحوار المعلوماتي والعاطفي الذي يتحقق عن طريق وساطة المصنّعات مثل العمارة وغيرها من الفنون، كأداة واسطة لنقل المعلومات والمعاني المشتركة لتأمين تماسك اجتماعي صالح.

يؤدي إفساد التغذية الاسترجاعية كذلك إلى حالتين في حركة الدورة الإنتاجية: أولاً، عزل الرؤية المعمارية الأكاديمية والممارس عن المتطلبات الحقيقية لهموم المتلقي، فيؤدي إلى فقدان إيمثية Empathy<sup>(٦)</sup> التعامل مع المتلقي، و تبعاً لذلك تبدل موقف الرؤية المعمارية من هموم المتلقي، وتبدلت العمارة المحصلة نتيجة الفنون العاطفي، الإباتي Apathy<sup>(٧)</sup> بينهم. و ثانياً، سيتهاى الطرف الاجتماعي لانطلاق مخيلة الرؤية المعمارية وتنقلت نحو فنتزة بعيدة عن هموم المجتمع، وذلك سعياً منه إلى تنشيط قدراته الإبداعية وتفعيلها، في فراغ عن واقعية هموم المجتمع؛ ما يؤلف عاملاً في توسيع الهوة بين حرية تشخيصية الرؤية المعمارية والمتلقي<sup>(٨)</sup>.

### ثالثاً: البنية Structure و البنى Construct

إن غالب ما كتب عن تاريخ الفن والعمارة والتنظير فيهما، جاء مهتماً أساساً بالتكوين الشكلي Form للمصنّعات، و مقتصراً عليها، و هو وصف يركز على شكلية الظاهرة في حالاتها الواقعية الملموسة، أي واقعية كيانها التعامل معه، ككتلة لها جسم مادي، أي البنى و البنية كما هي قائمة في الزمان و المكان. و يشمل وصف هذه البنى مقارنات لشكلياتها، و مؤثرات هذه الشكليات الواحدة في الأخرى. كما يصف انتشار هذه الشكليات كطرز معمارية تنتشر و تعم و تقترن بوظائف تخص مجتمعات متعددة و تُستخدم لوظائف سياسية و اقتصادية و اجتماعية.

إذن، يركز هذا النهج «البنى» على تدوين تاريخ البنية و التنظير لها، أي في واقعياتها الظاهرة، زمناً و مكاناً، و واقعيات ظهور و انتشار شكلياتها كطرز. و في هذا النهج، يتم التعامل مع البنية باعتبارها الجسد المادي القائم في واقعها العيني الملموس. فالبنية، إذن، هي الجسم المادي، كأداة تُصنّع و تُسخر لتؤدي وظيفة محددة. و من هنا يتعامل معها الفكر و يقف منها موقفاً كمؤرخ مدون لواقعية وجودها،

(٦) الإيمثي (Empathy)، التقمص العاطفي.

(٧) الإباتي (Apathy)، الفنون العاطفي.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ - ٤٣٢.



و كمنظر لتصنيف و تقييم شكلياتها القائمة أو السائدة في الزمان و المكان، و يقارنها و يصنفها مع تلك الشكليات لبنى أخرى.

أما النهج البنيوي، فيسعى إلى إجراء استقراءات للوقائع التاريخية المتعددة و لشكلية عدة بنى، و لا يتحدد بزمان و بمكان. تتركز وظيفة هذا التنظير، البنيوي، شأنه شأن التنظير البنيوي في المجالات الاجتماعية و الطبيعية الأخرى، في تهيئة مفاهيم معممة لظواهر و تكوين بواطن كيان المصنّعات.

لذا فإنه يجرد شكليات هذه المصنّعات من تاريخها الخاص، و من خصوصيات ظروفها الاجتماعية، أينما ظهرت شكلياتها في المكان و الزمان. و بتعبير أدق، يسعى هذا النهج إلى التعرف على مقومات الظاهرة، المادية و الفكرية، كأنماط و ليس كوجود مادي في الزمن و المكان. هذا، من حيث الجوهر، هو المفهوم البنيوي للظاهرة. لا يكتمل هذا المفهوم، أو يتحقق التصور البنيوي للظاهرة - في رأيي - ما لم يقف التنظير على الحركة التي تسبب التغيير ضمن البنيوية و يتعرف عليها و يصفها. من هنا يقدم التنظير البنيوي و يسخر مفهوم الحركة الجدلية للتغيير. يفترض هذا المفهوم، أنه لا بد لأي حركة، أو لأي تغيير، من أن يكون لهما قطبان أو أكثر، متفاعلان و بهذا التفاعل تتحقق حركة التغيير. و هنا يكمن مصدر حركة تغير العلاقات بين مقومات بنيوية الظاهرة، الفكرية و المادية، كما تتغير حالة المقومات ذاتها، كتغير الشجرة إلى خشب و الخشب إلى كرسي. و بهذه الحركة للتغيير يتحقق تغير في المادة كمقوم، و كذلك، في المقابل، و بالتداخل معه، يتحقق تغير في الموقف الفكري كمقوم في تفعيل الحركة. إذن، يسعى مفهوم الحركة الجدلية، للتعرف على مختلف الحركات داخل التكوين البنيوي، حركات التغير و الاستيلاد و الضمور، مع التعرف على أصنافها و تراتيباتها الفعالة، كمعميمات، لا تتحدد لا بزمان و لا بمكان. إن الاستدلال من حالات لمقومات متعددة، و قوى لها محركاتها، و بالتالي ترقية الأبحاث التاريخية المستقرئة إلى عموميات مستنبطة، تؤلف بمجموعها تصوراً لبنوية ظاهرة العمارة.

## خلاصة

إن المفهوم البنيوي لظاهرة الفن و العمارة الذي اعتمدته، يتضمن تصوراً لمعميمات أنماط لمقومات الظاهرة و حركاتها و محصلاتها، هو بحث يسأل: ما هي المقومات، المادية و الفكرية، أصنافها وعلاقاتها، و ما هي آلية إفعالها و مراحلها، و مصدر قوى محركاتها؟ و بالتالي ما هي محصلاتها بالنسبة إلى بقاء الفرد؟ بمعنى، ما



هي العمارة و دورها في تأمين بقاء الإنسان، و موقفه الوجودي منها<sup>(٩)</sup>.

إذن، لا بد للمنظر البنيوي من أن يلم إلماماً جيداً بتاريخ العمارة، و واقعية إحداثاتها، مسبباتها، لا كعمارة شكلية معينة، أو كطراز يخص حضارة معينة ليتمكن من تجاوز هذه الخصوصيات، كاستقراءات ميدانية و يستنبطها بتصور بنيوي، و يبيى لنا تصوراً عاماً لواقعية الظاهرة. و لا يمكن تحقيق هذا الاستنباط ما لم يستند إلى استقراءات متعددة و متنوعة لطرز مختلفة لتاريخ واقعية البنى المتعددة، عندئذ يتمكن من تهيئة معممات Generalizations لأصنافها، و علاقاتها، و حركاتها و مسبباتها، و محصلاتها، المادية و الفكرية.

إنّ الالتباس بين هذين المفهومين، البنيوية و البنى، يرجع إلى عدم الوضوح لدى المنظرين و النقاد و المؤرخين بعامة للاختلاف الجوهرى بين واقعية الشيء، كجسم مادي، و البنى العينية، و من جهة أخرى، التنظير في البنيوية لعموماتها، كتصور لعموميات وجود ظاهرة العمارة.

إن البنيوية التي أقدمها لظاهرة الفن و العمارة تخص حصراً تلك التي تظهر ببنى و بجسم مادي و التي تستمر في الزمن، و التي تتمثل في العمارة، و الرسم، و الخط، و النحت، و الحلى، و العربة، و الملابس، و ما إلى ذلك، و لذا فإنها لا تعنى بظواهر بنيوية الأدب و الرقص و الغناء و الموسيقى و المسرح، لأنها فنون لا تظهر إلى الوجود كمادة قائمة مستقلة ذات كيان خارج أنيات الحركة، و لا يتم التعامل معها كجسد مادي قائم و دائم، سوى في الذاكرة؛ إذ، يقتصر عرضي لمفهوم البنيوية، في مسألة المصنّعات التي تتمتع بجسم مادي قائم في المكان و الزمان.

## رابعاً: مفهوم البنيوية

يولد الإنسان الفرد مع قدرة فكرية واسعة من دون أن تضم هذه القدرة برجة مستورثة يسخرها في التعامل مع بيئته ليؤمن بقاءه، كما هي عند الحيوانات الأخرى، و لا يولد مع الأداة التي تمكنه من تعامل مجد مع البيئة ليؤمن هذا البقاء، كالمخالب مثلاً؛ لذا فهو يولد مع نقص لبرجة التعامل مع البيئة. بمعنى أنه

---

(٩) مفهوم بنيوية العمارة، إن البنيوية التي اعتمدتها لظاهرة العمارة، أفدمت على بيانها و تفصيلها في كتاب حوار في بنيوية الفن و العمارة. و تلتخص في ما يلي: هناك مقومات أساسية و ثانوية تكوّن الظاهرة، فكرية و مادية. و تكمن المقومات ضمن الظاهرة بعلاقات تتميز بها، و لذا تختلف عن العلاقات في الظواهر الأخرى. و تتمحور هذه المقومات في أقطاب فتصبح مقررات فعالة، متفاعلة، و لذا فهي المسببة في تغير حالة المادة الخام، و يتغير الفكر بتفاعله مع سيرورات التفاعل ذاته.

يولد الفرد و هو في حاجة إلى سد نقص تأمين برمجة التعامل مع البيئة و أدواتها. يتم تحقيق هذه الأداة للوجود، عن طريق تغير حالة مادة خام ما، منتزعة من الطبيعة، عن طريق معرفة مكتسبة من خلال التعامل نفسه، و يحقق بهذه المعرفة المكتسبة برمجة التعامل.

تؤلف هذه الأداة المستحدثة بنى المصنّعات التي تُستحدث لإطفاء الحاجة. تظهر هذه المصنّعات بشكليات متنوعة متكيفة بالوظائف التي تسخر لتحقيقها. و من بين هذه المصنّعات: الأبنية - كالدور و القصور و النصب و الأسوار و المخازن و المعامل و وسائل النقل كالعربة و السفينة و الطائرة و أداة القتال كالسيف و الخنجر و المدفع و البندقية، و أداة التحلي كالقلائد و الأختام.

إذن، الذي يهمننا في هذه الدراسة هو المصنّعات بمختلف شكلياتها و وظائفها، و هي الأداة التي يبتكرها و يستحدثها الفرد الإنسان، و يسخرها بهدف إرضاء نقص متأصل في تكوينه البايولوجي. إن البنيوية المعتمدة هنا، و التي أخذت، منذ أوائل الخمسينيات، في دور تطويرها، ترجع إلى ست مقدمات منطقية Premise :

## ١ - تفترض المقدمة المنطقية الأولى

يولد الإنسان من غير برمجة مستورثة للتعامل مع البيئة الطبيعية ليتمكن من تأمين البقاء، و ليس مع الأداة التي يتمكن بموجبها من تحقيق التعامل المناسب. إذن، يولد بنقص طبيعي، لا بد من أن يُسدَّ ليتمكن من البقاء - النقص هنا حصراً مفهوم التعامل مع أداة تأمين البقاء.

## ٢ - تفترض المقدمة المنطقية الثانية

لا بد من أن هناك مقومات مادية و فكرية تؤلف كيان الظاهرة. كما تفترض استقطاب هذه المقومات بثلاثة محاور، أو مقررات<sup>(١٠)</sup> أولاً، الحاجة الاجتماعية، و ثانياً، التقانة الاجتماعية، و ثالثاً، الفرد المؤدي.

كما تفترض هذه المقدمة المنطقية تفاعل هذه المقررات، و بالضرورة بوساطة Mediated الفرد المؤدي، فيؤدي تفاعلها إلى تغير حالات المقررات، أي حالات

---

(١٠) إن جدلية التفاعل التي اعتمدها ماركس، كما اعتمدها الجدليون في مختلف مراحل تطور الفكر الجدلي، القديم و المعاصر، هي قطبان في عملية التناقض و التفاعل. و عند مواجهة واقعية ظاهرة العمارة اعتمدت ثلاثة أقطاب في التفاعل الجدلي. و نجد عند بعض الماركسيين الأوروبيين المحدثين تصوراً لإفعالات تتحقق عن طريق عوامل متعددة، و ليس عن طريق مقررات متعددة متميزة في استقطابها.



المادة كما حالات الفكر، و تظهر المحصلة بشكلية المُصنَّع، الذي يسخر بوظيفة أداة لإطفاء الحاجة؛ بمعنى أن الشكل، شكل العمارة، هو بالضرورة محصلة لتفاعل بين المقررات.

### ٣ - تفترض المقدمة المنطقية الثالثة

أن هذا التفاعل يتحقق و يؤلف الدورة الإنتاجية، و بتحقيقها يتحقق إرضاء الحاجة و سد النقص الطبيعي. تتألف هذه الدورة من أربع مراحل متعاقبة، هي:

- الرؤية: حينما يعي الفرد الحاجة و يهيئ لها استراتيجية التعامل.

- التصنيع: حينما يحول الفرد المادة الخام إلى شكلية المُصنَّع.

- التلقي: حينما يستخدم الفرد أداة إرضاء الحاجة، أي المُصنَّع، بالتعامل مع البيئة و يسد النقص الطبيعي المستورث، أو النقص المستحدث حصيلة التطورات الحضارية.

- التغذية الاسترجاعية: و هي تهيئة رؤية حول كفاءة المُصنَّع في تعامل التلقي و إرسالها إلى المرحلة الأولى، و بهذا يتهيأ ظرف تفعيل الدورة اللاحقة.

### ٤ - تفترض المقدمة المنطقية الرابعة

أن الحاجة تظهر عند الإنسان بثلاثة أصناف:

- الحاجة النفعية: تخص تأمين حاجات البقاء العادي و القاعدي.

- الحاجة الرمزية: تخص تأمين حاجات الهوية، أي وعي الذات بموقعها في الوجود.

- الحاجة الإستيطيقية: و لها وظيفتان: أولاً، تأمين تنظيم الرؤية بهدف تحقيق تعامل مجد مع البيئة، ثانياً، تخفيف الملل و الضجر في معيش الوجود.

### ٥ - تفترض المقدمة المنطقية الخامسة

أن مختلف الحركات التي يتحقق بموجبها تغير المادة من حالتها الخام إلى مُصنَّع، تحققها إرادة الفكر الحرة، سواء كانت واعية بحريتها أم لا. كما تفترض أنه يتغير الفكر حصيلة لهذا الإفعال. و لذا تتحقق هذه الحركات بعلاقات جدلية، إي بموجب إفعالات متبادلة و متداخلة، حينما تكون المسببات لمختلف الحركات طاقات و خصائص ضمن مقومات الظاهرة.



## ٦ - تفترض المقدمة المنطقية السادسة

أن معرفة التعامل مع المصنّع، تصوراً وتصنيعاً وتفعيلاً في إرضاء الحاجة، تتحقق عند التعامل وبسببه، أي التجربة ضمن الدورة الإنتاجية، وهي المعرفة التي تتراكم وتكون المرجعية المشتركة. وتؤلف هذه الأخيرة واسطة الاتصال بين مختلف المؤدين: الرؤيوي والمصنّع والمتلقي، وفي مختلف مراحل الدورة الإنتاجية.

## خامساً: مفهوم الحاجة وأصنافها

يواجه كيان الإنسان الواعي بوجوده ثلاثة أصناف من الحاجة التي يتعين إرضاؤها وذلك في تعامله مع بيئة المعيش، وفي تأمين البقاء، وهي:

### ١ - الحاجة النفسية

إن إرضاء الحاجة النفسية يخصص بقاء الكيان الجسدي للفرد ليتمكن من النمو، وإدامة هذا الجسد، ومن ثم التكاثر، ليؤمن استمرار الدورة الحياتية الغريزية. إذن، الوظيفة الأساسية لهذه الحاجة هي تأمين بقاء الجسد ليتمكن الفرد من البقاء.

### ٢ - الحاجة الرمزية

بسبب التطور البيولوجي الذي حصل فقد الإنسان البرمجة التي تحدّد، نسبياً وإلى حد كبير، موقع الفرد بين الأشياء. ولذا، لا بد له من أن يسعى من موقع واع ويحدد موقعه بين الأشياء، أي موقعه من الفرد الآخر والمجموعة، ومن الأشياء الحياتية الأخرى، الحيوان والنبات والجماد، التي تظهر في بيئته والتي يتعامل معها، كالأنهر والجبال والأمطار والأجرام السماوية وغيرها. بمعنى، بات على الإنسان الواعي، أن يحدد هويته مقابل مختلف الأشياء التي يتعامل معها. إن تحديد هذه الهوية مسألة فكرية، فهي علاقة تتمخض داخل إرهابات الفكر، لذا، فإنها علاقة غير ملموسة. ولكي يجعل منها علاقة واضحة، فإن الفكر يحول هذه العلاقة الضمنية إلى علاقة ملموسة، قائمة خارج إرهابات الفكر، أي علاقة تقترن بشيء مادي ملموس، دائم نسبياً.

وهكذا يستولد مُصنّعا يوظفه كإشارة واضحة للدلالة على هذه العلاقة، و يجعل منه بديلاً ملموساً لها. وتمثل هذه الدلالة في العالم التي يحملها الدار كمضجع خاص لفرد ما، أو النصب التذكاري المؤشر لدلالة تخص تاريخ الأمة، وعلم الوطن المؤشر للقوم وكيانهم السياسي، ومعالم المعبد المؤشرة لهوية الإله وعلاقة الفرد به، ومعالم حلى الوجاهة والغنى؛ أي، توظيف معالم تحملها هذه المصنّعات كأداة





لإرضاء حاجة حيث تقتزن هوية الفرد بشيء ملموس، أو نقل و ترجمة العلاقة المعنوية غير الملموسة إلى علاقة بشيء ملموس فتسخر لطمأنة الوجود. أي بقدر ما يكون هذا الشيء قائماً و دائماً و صلباً ستقرن الذات بوجوديته و بهذا يطمئن وجودها كما تشتفي و في غيبتها.

### ٣ - الحاجة الإستيطيقية

إن وظيفة الحاجة الإستيطيقية هي تهيئة وعي الوجود مجالاً للاستمتاع فيه، بينما يتضمن واقعه التكرار الذي يجعل الوجود رتيباً، و ذلك عن طريق ابتكار تنوع في معالم المصنّعات.

### سادساً: الحاجة الإستيطيقية

إن التعامل مع المصنّعات التي تؤمن إرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، هو تعامل، بالضرورة، يومي و دائم، إذ من دون هذا يتعرض البقاء إلى الخطر إن لم يكن الزوال. لقد ولد الإنسان صياداً و متجولاً و مستوطناً بيئات متنوعة. و يتطلب تعامل الصيد، كما التجول في بيئات متنوعة، الفطنة و الانتباه، و تدريب الفكر على الانتباه، و إلا عجز الفرد عن تحقيق البقاء. و بقدر ما كان الإنسان فاقد البرمجة المستورثة للتعامل، فقد أصبح لا بد له من تدريب فكر الذات و الذاكرة، و ترويض الفطنة و اليقظة و الانتباه السريع، تدريباً دورياً، ليتمكن من تسخير هذه الذاكرة و المعرفة التي تحملها عند الحاجة، سواء كفرد أو جماعة. و هذه مواجهات و مفاجآت يتعرض لها عند تحقيق الصيد المجدي و الانتقال في بيئات متنوعة. بمعنى أنه يستورث فكراً يتطلب التدريب المستمر، و يقتني معرفة جديدة بصورة مستمرة، و يأخذ القرار الإرادي السريع. و إلا، إما يفشل الصيد، أو تتعرض حياته لخطر الافتراس مثلاً، و كلاهما يؤلفان خطراً على البقاء. و بسبب هذه الضرورة الوجودية للانتباه الدائمي و الوقوف على معرفة جديدة، أصبح تكرار التعامل يعني بالنسبة إليه تعاملاً من دون الوقوف على معرفة مستجدة، ما يؤدي إلى الملل، أو يترجم الدماغ هذه الحالة من الوجود بحالة الملل.

إن التعامل المتكرر لا يروض الدماغ على المفاجآت و لا اليقظة المطلوبة لأخذ القرار السريع المناسب. فالإنسان أشبه بالنمر الذي يمل بسرعة إن لم تتغير بيئته، و خلافاً للصقر الذي لا يطلب التغير و لا التنوع و يكتفي بما هو عليه، ما زال هناك طعام يكتفي به. لذا يسعى الفرد الإنسان إلى تغيير البيئة كموقف طبيعي منها. و قد اكتسب تدريجياً مع تطور كيانه البيولوجي الميل لمنحى التعامل مع المتنوعات



و استحداثها، و ذلك منذ أن ظهر الإنسان العاقل (Homo sapiens) في الوجود؛ هذا يعني أنه يتطلب التعامل اليومي مع المصنّعات التي تؤمن إرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، أو أنه يتضمن تنوعاً دورياً و يومياً، أو يواجه تنوعاً و يتعامل معه. و هنا مصدر الحالة البيولوجية/ النفسية لإصابة الفكر بالملل فيما لو لم يتعرض لتدريب الفطنة. فأصبح موقف هذا الإنسان العاقل من الوجود يتطلب التنوع كضرورة حياتية - كحاجة أساسية في الوجود. إلا أن تحقيق هذا التنوع المتكرر في المصنّعات حالة متعذرة لما يتطلب من جهد كبير و متكرر في استنفاد الطاقات، فيما لو تم إعادة تصنيع المصنّع، كلما تطلب الفكر التعامل مع التنوع. كما إن تكرار تصنيع المصنّعات بصيغ متنوعة دورياً يسبب تراكم هذه المصنّعات، و بالتالي تهمل بسبب الملل منها. إذن، تؤلف حالة الحاجة للتنوع، و في المقابل استنفاد الطاقة لتحقيق هذا التنوع، تناقضاً متأسلاً في تكوين كيان نفسية الإنسان و موقفه من الوجود.

بعبارة أخرى، حصل تناقض بسبب الحاجة للفطنة و لليقظة الحادة التي تتطلب التنوع من جهة، و في المقابل تعذر تغير المصنّعات دورياً. و من هنا، و مع نشوء فكر الإنسان و تطوره، قفز هذا الفكر إلى حل مناسب يؤمن تجاوز هذا التناقض في الوجود. فظهرت حاجة جديدة لمواجهة هذا التناقض، و لسد النقص في تعامله مع المصنّعات لسد متطلبات الحاجتين الأوليين. و هكذا نمت أداة آلية تجاوز هذا النقص أو إرضائه، ألا و هي تطوير نمو الحاجة الإستيطيقية في عقل الإنسان. و هكذا تطور الموقف الإستيطيقي في وعي الإنسان في سيرورات تعامله مع المصنّعات، في رؤيتها و تصنيعها و في تشغيلها في إرضاء حاجاته الأخرى. فابتكر الدماغ آلية لنفسه و طورها و وظفها في تحميل المصنّعات التنوع الشكلي. إذن، الإستيطيقية هي موقف فكري نحو التعامل مع المصنّعات، للتخلص من رتابة تكرار التعامل مع المصنّعات، و ملل الوجود ذاته.

و لكن تحقيق هذا التنوع من غير ضوابط يؤدي إلى استحداث الفوضى في شكلية المصنّعات، و تبعاً لذلك فوضى في معيش الإنسان. و هكذا مع اكتشاف منحى التنوع و تحقيقه في شكلية المصنّعات، كان لا بد أن يقف على ضوابط تحكم في ضبط التنوع، ليست بالضرورة مستورثة كحاجة واضحة في بيولوجية الإنسان، و إنما يمتلكها أكثر حدسية من معرفة تلقائية. و قد نما هذا الحدس مع مواجهة حل مسألة التناقض بين التنوع و استنفاد الطاقة، و وجد الحل على صعيدين:

أولاً، استنفاد الحد الأدنى المناسب من الطاقة لتحقيق شكلية للمصنّع، الذي يؤمن أداء بالمستوى المناسب، لنوع الحاجة التي يتعين إرضاؤها؛ أي تحقيق التعامل المتبطل المناسب الذي يؤمن التوازن بين صفات المادة الخام و الطاقة المستنفدة.



و يؤلف هذا المنحى، أو هذه السلوكية، الضابط الأول في التعامل عند تصنيع المادة الخام.

و على الصعيد الثاني، حيث يفاعل المؤدي ضابط آخر حدسي، و هو الامتثال بالإبتمال القائم في جميع الشكليات الطبيعية، الجامدة و الحياتية، في شكليات النبات و الحيوان، و بخاصة في حركاتها. إن جميع شكليات الأشياء القائمة في الطبيعة، هي محصلة لحركة طبيعية تخضع إلى خصائص (Physical Properties of Matter) الثابتة (Natural Constants) في حركات عمياء، بيولوجية و ميكانيكية. لذا تتصف بالضرورة جميع محصلات الطبيعة بقدر من الإبتمال، فيصبح تعامل الإنسان مع كل شيء خارج دماغه، و قائم في البيئة التي يتعامل معها و في تماس معها و بقاءه يستند عليها، تعامل مع شكليات و حركات قائمة في الطبيعة تتصف بقدر من صفة الإبتمال.

و لذا فهو في تماس دائم مع شكليات مبتملة. و هنا مصدر الحدس الطبيعي الذي يتمتع به الإنسان نحو شكليات الطبيعة الجامدة و الحية. بمعنى، يؤدي حدس الحس بإبتمالية الشكليات الطبيعية إلى اقتران أنماطها، سواء أكان واعياً أم لا واعياً، مع الشكليات التي يستحدثها و يحملها للمُصنَّع. و يمتد هذا الحدس عند تعامل توليد المُصنَّع، حينما تفاعل إرادة الفرد جدلية تفاعل المقررين، و يحمل في مخيلته في هذا التعامل حدساً حسيّاً لهذه الإبتماليات القائمة في الأشكال الطبيعية، واعياً إياها أم لا. و لأن الإبتمال في شكليات الطبيعة يخضع إلى ثوابت خصائصها، كما ذكرنا، فتتصف بأنماط واضحة متمثلة في التباسيات Ambiguity مركبة في شكليات التماثل و التوازن و الإيقاع و التناغم و نسب التناسب، و غيرها. و هي ضوابط للتكوين الشكلي يجابهها الفرد و يتعرض إليها في مختلف حركاته في الوجود اليومي. بمعنى أن تعامل الإنسان مع متطلبات الوجود ينبنى على تعامل مع إبتمال قائم في الطبيعة.

و بقدر ما يحقق تعامل الفرد الإنسان من إبتمال في تصنيع المُصنَّع، و في تسخيره في إرضاء الحاجة، فسيكون، بالمقارنة مع الآخر، مطمئناً لقدرته على تأمين البقاء أكثر مقارنة بالذي عجز عن تحقيق تعامل مبتمل بالقدر ذاته. فيهيء هذا التعامل الحس بالأطمئنان النفسي، بقدر ما يكون تحقق تعامل الإبتمال، و يكون واعياً الترابط بين تحقيق الإبتمال و تأمين البقاء، فظهر في الوعي الحس بنشوة الوجود. و مع نمو هذا الحس و نضوجه، و التأمل في الإبتمال الذي يحققه و الذي يقتزن بذلك في شكليات الأشياء الطبيعية و حركاتها، ينمو و ينضج حدسه للإبتمال المُصنَّع و الطبيعي، و بهذا القدر أخذت تنمو و تنضج النشوة التي يحسها



حدسياً و يمارسها. و حينما أخذ يتأملها و يتفلسف فيها، أوجد لها وصفاً، و اصطلح عليها بالجمال و الكمال و الرشاقة و الأناقة. و بقدر ما يعجز الإنتاج عن تحقيق الإبتمال المناسب، يظهر للحس الإستطقي أخرق و قبيحاً و فاسداً، و لذا يهمل و ينبذ. إن التعايش مع الفاسد، و استمراره، يفسد الحس الحدسي الإستطقي للصفة الإبتمالية.

إن الحس بالإبتمال و بالجمال هو حدسي نوعي، غير قابل للقياس العددي، و لم يكن في وسع الإنسان حينما كان ينمو و ينمو معه هذا الحس، تلك القدرة على القياس العددي للثواب القائمة في خصائص المادة. لقد استمر تعامله مع المادة بمثل تعامل الحيوان معها. كان تعامله يحقق إبتمالاً مناسباً و تبعاً لإمكانية البقاء. و بقدر ما عجز الحيوان عن ذلك زال و استبدل موقعه في البيئة بجنس آخر. و لكن الإنسان، بسبب قدرته على تأمين البعض من الفائض، أو بالقدر الذي كان يحققه، تهيأت له الفرصة ليحقق تعامله لا يتصف بالإبتمال المناسب من دون أن يتعرض الوجود إلى الزوال المباشر، إلا كحالة مقارنة مع الآخر.

إن إنتاج الإنسان يختلف جوهرياً عما يحققه الحيوان؛ إذ كلما تقدمت التقنية، ظهرت مكنة تحقيق الفائض في الإنتاج، فأخذ الإنسان يحقق الفائض بموقف واع، فتهيأت له الفرصة للراحة و اللهو و اللعب و السمر، في جزء كبير من الوقت خارج متطلبات الإنتاج. فسخر هذا الوجود خارج الإنتاج يمارس اللهو و التسلية فيه، و أضفى عليه سمات إستطقية، و نَمَى حسه في نشوة الوجود.

إلا أنه مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهرت الزيادة الهائلة في الفائض، فتهيأت الفرصة لقلّة من المجتمع لاحتكار هذا الفائض. فانقسم المجتمع بين الذين يتمتعون بفائض متزايد و معيش مترف، و في المقابل من يشكو العوز و معيش الكدح من دون الترف و اللهو. و لكن مع ظهور الإنتاج الصناعي، تفاقمت القدرة على تأمين الفائض في الإنتاج، فظهرت إمكانات لإنتاج لا يحقق الإبتمال المناسب. بمعنى توسعت سعة التفاوت بين الإنتاج المبتمل و الذي يفتقر إليه، من غير أن يعرض البقاء للخطر. أي ظهرت القدرة على البقاء فترة طويلة من دون أن يتعرض البقاء للزوال، ما زال يتمتع المجتمع بفائض مما يجعل الإنتاج يتجاوز ضروريات الإنتاج الطبيعي، حتى إن تفعل ضروريات المقارنة مع الآخر، أو يستنفد الفائض، فيعجز الإنتاج عن تأمين البقاء، بقدر ما هو لا مبتمل من الاستمرار بدورات لاحقة، فيهمل و يستبدل، أو يزول البقاء.

و هنا يكمن مصدر إهمال بعض المصنّعات و استبدالها بمُصنّعات أكثر كفاءة من



حيث قدرات التصنيع والأداء. كما هو مصدر ظهور المصنّعات المبتذلة، التي تفتقر إلى الحدس الحسي حيث يتصف نوعها بكونه خارج محور الإبتمال المناسب. و بتفاقم تصنيعها يؤدي إلى ظهور البيئة الملوثة، و هي الحالة التي ظهرت مع قدرات الإنتاج الصناعي حيث يحقق الفائض المتزايد و الذي يهيب تصنيعاً خارج محور الإبتمال المناسب، و هو التلوث الحسي و البصري الذي تتعرض له البيئة العمرة. إلا أن هذا لا يعني أن زيادة الفائض تسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و إخراج نوعه عن صفة الإبتمال. و إنما يعني أن القدرة على زيادة سريعة في تأمين الفائض، إضافة إلى متطلبات الإنتاج المعاصر كالتنوع و التغير السريع، تؤدي إلى انهيار إبتمالية الإنتاج أمام هذه المتطلبات، و بقدر ما لا تتهياً الفرصة المناسبة لاستيعابها، و حينما يكون المجتمع غير مهياً لهذه الصدمة الحضارية.

كان هذا وصفاً مختزلاً لدور الحاجة الإستيطيقية في تركيب و عي الإنسان، و في الاستمتاع بالوجود و نشوته. و هو وجود يحقق و عياً مستمتعاً بقدر ما يبني تعامله على حدس حسي متوافق مع متطلبات الإبتمال المناسب عند تصنيع المصنّعات و التعامل معها في إرضاء الحاجة الإستيطيقية. و في ما يلي نعرض، كذلك مختزلاً، لآليات إرضاء الحاجة الإستيطيقية.

## سابعاً: آليات إرضاء الحاجة الإستيطيقية

ينبغي تحقيق إرضاء الحاجة الإستيطيقية على حركتين متباينتين: الحركة الأولى ابتكار التنوع، و الثانية ضبط التنوع:

### ١ - ابتكار التنوع

يتحقق إرضاء الحاجة الإستيطيقية عن طريق استحداث تصنيع ينوع المعالم المحملة على المصنّعات، بشرط أن تتوافق هذه المنوعات و تتداخل مع تنوع سلوكية المعيش، و تبعاً للموقف منها و في تصورها، ما يعني أن يستحدث تلقى متوافق مع هذا التنوع، و بقدر ما يكون متوافقاً و مبتكراً يحمل هذه المنوعات معاني و قيماً جديدة تنوع المنوعات ضمن المخيلة، و تهيب لنفسها سلوكيات و طقوساً تمنحها حساً جديداً في متعة معيش متنوع. و عن طريق تحميل شكلية متنوعة لشكليات المصنّعات، و بقدر ما تكون هذه المنوعات فعالة تتجاوز المخيلة المتكرر القائم في الوجود و الممل، أو تهمله. فتحفز يقظة ذاتها، فتكسب و تضيف على المعيش نوبات من نشوة الوجود. و هناك طرق متعددة تقدم عليها المخيلة و تحقق التنوع، بمصنفات كما يلي:



## أ - تنوع يحمل على معالم المصنّعات

و هي الزخرفة و التزيين ، و استبدال المصنّع بآخر ، أو استبدال طرز بأخرى .

## ب - تنوع سلوكية الجماع (Collector)

تتمثل هذه السلوكية بهواية ولع جمع نوع معين من طراز أو مُصنّع معين ، كجماع السباح ، و ساعات اليد . هنا التنوع يحصل في المخيلة أكثر من التعامل مع متنوعات الأشياء ، لأن في هذا الجمع هناك تركيز على نوع لمُصنّع معين ، من غير أن تحصل مقارنات مع مصنّعات أخرى ؛ ما يعني أن التنوع يحصل في المخيلة و يدعم في توسع تراكم العينات من المصنّعات التي يتحقق جمعها . و هنا الموقف من المصنع يكون خارج الحاجتين الآخرين ، وبخاصة النفعية و إلى حد ما الرمزية ، ما يعني تركيز سلوكية التعامل على الاستمتاع .

## ج - تنوع ضمن المخيلة حصراً

و يتمثل بالاستحواذ و الانبهار بالشيء ، و الالتباس المركب ؛ بمعنى أن تتحقق هذه الصفة من التنوع ضمن إرغاصات الدماغ من دون أن يتحقق تنوع حقيقي في معالم مادة مُصنّع ما ، أو تعدد المصنّعات . و يتمثل هذا الموقف الإستيطقي في الإدمان على التعامل مع مصنّع معين ، و في موقف مستحوذ منه . في هذا التعامل ، يتولع الفرد بالشيء ، و بقدر ما يحصل هذا ، يتحقق التنوع في صور تتمخض في المخيلة ، أي تتغير في المخيلة ، أو أن المخيلة ترى تنوعاً في الشيء و لذا تستمر بالانجذاب إليه . و يتمثل هذا في الولع بشيء معين ، كمنحى الجلوس على كرسي معين ، أو شرب الشاي في قده معين ، أو ولع في زيارة مبنى معين بهدف الاستمتاع بمعامله . و ما الحب العاطفي ، الحب الجنسي ، إلا مظهر لهذا النوع من سلوكيات التعامل الإستيطقي .

## د - تنوع خارج الوجود الدنيوي

تبتدع المخيلة داخل مخاضاتها صوراً لمعيش أو كيانات ، و تبقى قائمة فيها . و هذه صور و تصورات ، لا وجود لها في واقعية العالم المعيش . إنها تظهر لأنها تعبر عن نقص عام في العالم المعيش . و لذا تؤمن توقفاً إلى تمنيات بدلاً من التنوع ، من غير أن تتحدد بواقع الوجود ، لا في الطاقة المستنفدة ، وبتكرارها ، و كمها ، و لا بزمّن تحقيقها ، أو في إدامة الانتفاع منها ، فتظهر صوراً متنوعة من دون أن يعرض التعامل معها ، و هي في المخيلة ، إلى استنفاد طاقة في عالم الوجود الحقيقي . و بما أنها صور متخيلة حرة من مقيدات متطلبات التعامل مع خصائص المادة ، فلا يحددها سوى





قدرات المخيلة. و تتمثل ظاهرة هذه المخيلة بصور العالم الآخر، كوصف عالم الجنة في القرآن في القرن السابع، حيث يصف سلوكية العيش فيها و نوعية و كمية مجوداتها، و الغلو في تصور الاستمتاع اللا متناهي في الكم و التنوع. و تتمثل بصور جهنم كما نجدها في ملحمة «الكوميديا الإلهية» للشاعر الإيطالي دانتي أليغييري، بداية القرن الرابع عشر، و في بداية القرن السادس عشر وصف الرسام هيرونيوس بوش.

و تتمثل هذه الحاجة الإستيطيقية المتضمنة في المخيلة بجمالية شكليات الإله و الذين يتمتعون بقدسية الوجود، كشكل إلهة الصيد ديانا (Diana)، و إلهة الحب فينوس (Venus)، و مريم العذراء و علي بن أبي طالب، حيث يظهر هؤلاء برسوم و منحوتات و بشكليات، تعبر عن تمايزهم الجمالي، و حسب المثال الجمالي لتلك الكلجريات. أي تتمتع هذه الآلهة و المقدسون بجمالية نموذجية للكمال بقدر ما تصوره مخيلة الكلجرية<sup>(١١)</sup> المعنية. فيسخر هذا التخيل الإستيطيقي بوظيفة تخفف ملل الوجود، و تمنحه متعة و معنى، كما تمنحه خلاصية في عالم مستمتع متنوع بدلاً من واقعيات العالم المعيش.

بكلمات أخرى، يتحقق هذا التنوع في المخيلة، في تصورات بديلة لواقعية الوجود الرتيب، للحياة بكاملها، فتخفف من ملل الوجود بعامة. كما إنها صور تغني الوجود بامتداده إلى عالم آخر تمتلكه المخيلة، و بخاصة أن تطور وعي الإنسان بوجود النفس بين الأشياء، الوعي بـ «الأنا» و ما يتضمن سبباً لوجوده، سوى ما تقدم عليه المخيلة و تبتدع له أسباباً و قيماً و مركزيات محلية و دنيوية و كونية.

#### هـ - النسق

لا يؤمن راحة الوجود و طمأنته بقدر ما يحقق التعامل مع شكلية مبتملة. و الشكل المنسق هو ذلك الشكل الذي يتصف بإبتمالية رفيعة، و بقدر ما يكون خالياً من التزيين و الزخرفة. و تنبني صفة النسق، و الحس بجماليته، على إبتمالية التعامل مع المادة، في اختيارها الوظيفة المعنية و في تقانة تحويل شكليتها إلى مُصنَّع. و قوى الانجذاب الإستيطيقي للشكلية المنسقة تكمن في أن إبتماليته هي التي تؤمن طمأننة الوجود عند التعامل مع المُصنَّع، و الاستمتاع في شكلية الإبتمال، و يتحقق التنوع في قدرة المخيلة على اكتشاف صفة الإبتمال التي تأصلت في عملية التصنيع.

(١١) حول مفهوم الكلجرية، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.



## و - طقوس الاستمتاع بالوجود خارج ضروريات الإنتاج

الإنسان، من بين الحيوانات القليلة التي تستمتع بوجودها خارج ضروريات الإنتاج، أشبه بالدلفين (Dolphin) و البعامة (Chimpanzee) و الكلاب الأليفة. فقد أقدم الإنسان و استحدث طقوس التسلية المتمثلة بالاحتفالات و المهرجانات و الأعياد، و التي يقطع بها متصلية (Continuum) زمن العمل و ضرورة تكرار سلوكياته. فينتقل إلى فترات زمنية يتحرر فيها من تلك الضروريات المتضمنة ضبط سلوكيات تقانات الإنتاج و تراتيبات (Social Stratifications) العلاقات الاجتماعية. بهذا يوازن الإنسان بين الوجود كضرورة لإدامة الجنس، و خارج رتبة المعيش اليومي المعتاد و المتكرر مقابل الوجود الحر كمتعة. و لذا بقدر ما تتحرر هموم المخيلة من ضروريات الإنتاج و العلاقات الاجتماعية، و تنطلق سلوكيات أفراد المجتمع و تتنوع، و تنفصل في احتفالات، يكون تحقق الذات طمأنة وظيفية الحاجة الإستيطيقية. كما إنه بقدر ما ترتبط هذه الاحتفالات بالحاجتين الآخرين، و بخاصة الرمزية منها كالاحتفالات الجماعية الخاصة بالأديان و الالتزامات الفئوية كالإثنية، فيكون بهذا القدر قد أفرغت هذه الاحتفالات من وظيفتها الإستيطيقية.

فتتقدم المجتمعات و تُصنّع مُصنّعات كأداة تسخرها في طقوس هذه الأعياد. و تتمثل هذه المُصنّعات بعربات المهرجانات و الملابس و الأقنعة و القبعات و غيرها. و مجتمع الإنسان الذي يخلو من هذه الأعياد و مصنعاتها، أو حرم منها، يكون قد عطل من قدراته الإنسانية بالاستمتاع بطمأنة الحاجة الإستيطيقية بقدر ما يكون نقل مناسباتها، أو مسخها، و تحويلها إلى ممارسات رمزية. إن الوظيفة الإستيطيقية للأعياد و المهرجانات هي تهيئة سلوكيات و مُصنّعات مكملّة و موازية لرتابة و التزامات المعيش اليومي، و لذا، فإنها تنوع و عي معيش الوجود.

## ز - ظهور التحفة الفنية

مع ظهور الفكر النهضوي بأوروبا، و عند تهيئة فائض متراكم في الإنتاج و في تناول فئات واسعة في المجتمع، طرأ تغير جذري على وظيفة المُصنّع الإستيطيقي. كان المُصنّع في ما قبل عصر النهضة، يؤدي إطفاء الحاجات الثلاث معاً. لأن العالم التي تسخر كمؤشرات لإرضاء الحاجات الثلاث تكون متداخلة و يحملها المُصنّع في آن واحد، كما يواجهها كذلك المتلقي عند التعامل مع المُصنّع. كان المُصنّع، في المجتمع التقليدي - و المجتمع التقليدي المبني على الإنتاج الزراعي قبل عصر النهضة و التشخص - قطعة عينية، و نادراً ما تتميز أو تتفرد عن غيرها من المصنعات. و إن تميزت، فتكون حالة خاصة، أو امتيازاً لمُصنّعات تمتلكها و تستعملها و تتمتع بها نخبة



محددة في المجتمع. و حتى حين منحت قيمتها المميزة لم يجعل منها مُصنَّعاً يتفرد في إرضاء الحاجة الإستيطيقية حصراً. فالمُصنَّع المميز يُصنَّع كأَي مُصنَّع يُسخر لإرضاء الحاجات الثلاث في آن واحد.

و مع ظهور الفرد الفنان المتشخص، ظهرت إلى الوجود القطعة الفنية، المتميزة والفريدة، و المُصنَّعة من قبله، فتظهر باسمه و بتوقيعه. و يتفرد الفنان المتشخص بحق الشهرة و السمعة لأنه كان من ابتكرها كقطعة فنية متفردة متميزة. فإنها تظهر مثلاً، كقطعة رسم أو نحت لا ترضي الحاجة الرمزية كالدينية و المقامية، و إن حصل هذا يكون عرضاً، لأن مهمتها الأساسية هي إرضاء الحاجة الإستيطيقية خارج وظيفة المُصنَّع الأساسية. بمعنى أن عصر النهضة أحدث نقلة أساسية في موقف الإنسان من المُصنَّعات، و كيفية إرضائها حاجاته. و قد تمثل هذا الموقف في ظهور رسوم و نحت أساطير كلاسيكية، تعتبر وثنية من قبل المجتمع النهضوي المسيحي، و تمثلت في رسوم الأشخاص و المناظر الطبيعية و الحيوانات. لا لغرض العبادة، و إنما لإرضاء الوعي الإستيطيقي الذي أخذ يجد في هذه الشكليات و مواضعها متعة جديدة لم يسبق لها نظير إلا في العصر الكلاسيكي الإغريقي و الروماني، و في عصر دويلات الصونك (Sung Dynasty) في الصين، و بعض المنمنمات (Miniatures) الفارسية، إلا ما ندر.

و بهذه العلاقة بين الفنان المتشخص الرؤيوي و تفرده في العلاقة مع القطعة الفنية، أبعد تدريجياً موقع المالك الذي أمر بصنعها، من أي أهمية له في التاريخ. و أخذ هذا الأخير موقعاً ثانوياً بالنسبة لشهرة القطعة الفنية، و الفنان الذي حققها، سواء أكان المالك منظمة لاهوتية أم حاكماً.

إن الحرية التي اكتسبها الفنان الرؤيوي، تداخلت مع الحرية التي اكتسبتها نخب المجتمع، كالتجار و أصحاب الأموال و قادة نقابات الإنتاج و المفكرين و الباحثين في المعرفة و الفلسفة من هيمنة رجال اللاهوت على الفكر. و من هنا تحرر معها موضوع الرسوم و المنحوتات و غيرها من المُصنَّعات، و انتقلت من كونها تعبر عن متطلبات إيديولوجية لاهوتية محضة، فأخذت مناحي متعددة، منها التعبير عن هوية المقتني و عن متعة الوجود خارج متطلبات التصور اللاهوتي للوجود. فظهرت صور الأزهار، و الحدائق، و المناظر الطبيعية، و مناظر لحالات اجتماعية، و صور رجال السلطة و المال، كما تعبر عن جمالية بدن الإنسان بصيغته الذكورية و النسوية، و غيرها من مواضع كانت أوروبا افتقدتها منذ القرن الخامس، مع انهيار الإمبراطورية الرومانية.



و بهذا التغير الجذري في الموقع الجديد للمُصنَّع، للقطعة الفنية، أصبحت وظيفتها الإستيطيقية، لا تخفيف الملل فحسب، في آنية التعامل معها، بل تخفيف الملل لكامل المعيش اليومي للفرد المتلقي. فأصبح مُصنَّعاً تقع وظيفته خارج متطلبات المعيش اليومي المعتادة، لأنها تسخر لإرضاء حاجة استمتاع الوجود عامة.

لقد أصبح التعامل مع هذه التحف الفنية يتحقق باستقلال عن المُصنَّعات التي ترضي الحاجات اليومية المعتادة. بكلمات أخرى، أصبح هذا المُصنَّع الفني المتفرد، أكان قطعة رسم أم عمارة، قطعة فريدة من نوعها، تواجه كامل معيش الفرد، و تظهر له كبديل عن المُصنَّعات الأخرى، متفردة في تكوينها الشكلي و تتميز في موقعها بين المُصنَّعات الأخرى، و هي متخصصة في إرضاء الحاجة الإستيطيقية. كان هذا في أوروبا النهضة و الصين. و لم يظهر منحى حرية المُصنَّع من الوظيفتين النفعية و الرمزية في العالم الإسلامي، إلا في بعض المنمنمات، و في الخط العربي منذ نهاية القرن الثامن عشر و بداية التاسع عشر، حيث ظهرت متنوعات لا تتضمن، أو تسعى لدلالة على فحوى النص، بل تهدف إلى التجربة و المتعة في التكوين الشكلي. فامتزجت الأحرف، و أوقعت الكلمة فوق الكلمة الأخرى، ما أصبح متعذراً قراءتها. ففقد الخط وظيفته النفعية و الرمزية، المعلوماتية و التقديسية. و أصبحت هذه الخطوط مجرد أشكال ترضي حدس الحس بنشوة التعامل حصراً ضمن حرية الاستمتاع بالوجود، أي نشوة الإستيطيقية المجردة. و يمكن لنا أن نفهم مدى تجذرية هذا التغير نحو المُصنَّع، حينما نذكر أنه لم يكن إطفاء الملل و تجاوز تكرار سلوكيات المعيش عن طريق استحداث معالم التنوع خارج المُصنَّعات، عدا تلك المسخرة لغرض الأعياد و المهرجانات. لقد نما إرضاء الحاجة الإستيطيقية و تطور مع نمو و تطور شكليات المصنع الذي سخر لإرضاء الحاجات الثلاث في آن واحد، و ذلك في مختلف الصيغ التي ظهرت بها المجتمعات التي انبنت على الإنتاج الزراعي، عدا حالات خاصة أهمها ممارسة الرسم المقترون بالشعر من قبل بعض الفنانين الصينيين الذين عزلوا استمتاعهم في الوجود عن هموم المجتمع، و عن الحاجات الأخرى.

إلا أنه مع ظهور عصر النهضة، استحدثت مُصنَّعات مُتخصصة في إطفاء الحاجة الإستيطيقية، خارج متطلبات المعيش اليومي، لإرضاء الحاجة الإستيطيقية متوازياً مع تعامل المعيش اليومي، فيكون إرضاء الحاجة الإستيطيقية مكملاً للمعيش اليومي و خارجه. بمعنى، أصبح من الممكن إرضاء الحاجة الإستيطيقية باستقلال عن قيمة و أهمية الحاجتين الأوليين. فاستحدثت القطعة الفنية، كالرسم و النحت و السيراميك التي أفرغت، إلى حد كبير، كمُصنَّع، من وظيفة إرضاء متطلبات الحاجة النفعية.



## ثامناً: ضبط التنوع

ولكن تلهف المخيلة و توقها إلى التنوع، قد ينفلت و ينتقل من تنوع متوازن إلى فوضى توهن المخيلة ذاتها. لذا، يتعين أن يضبط التنوع في تكوين شكلي مؤطر ضمن صفة الإبتمال. و يتحقق هذا بحسب الضوابط التالية :

### ١ - إخضاع التنوع المحمل على معالم المصنّع

و ضمنها، سواء أكان تزيناً أم زخرفة، إلى ضبط تكويني. أي يتعين أن ينظم التنوع في أنماط بصرية بحيث يسهل استيعابها من قبل المخيلة. بمعنى أن شرط الضبط أن لا يؤدي التنوع إلى أرباك الفكر، أو أن وظيفة الترميز هي ضبط فوضى التنوع. هذا ما يجعل سيرورة التعامل مع المنوع لا يستنفد طاقة فكرية لا مبررة، أو يهدر طاقة فكرية خارج الكم المبتمل المناسب منها عند التعامل الحسي البصري. و بهذا التنظيم تنهياً رؤية متعة لواقعية التعامل مع المصنّعات. فالهدف من التنوع لا يكمن فيه، وإنما في نشوة الوجود، أي خارجه في المخيلة، و هو راحة هذه المخيلة من الملل، و منحها مجالاً لنشوة الوجود.

### ٢ - أهم أدوات التنوع هو الالتباس المركب

و ينبنى هذا التنوع على نمط ضمني، و ليس واضح المعالم، فيؤلف حالتين لعرض المعنى و الرؤية، و يترك لتعامل المتلقي الوصول إلى أولها و أكثرها وضوحاً. غير أن ما يصل إلى المتلقي، في مخيلته، و يحل الالتباس النمط الأول، و تصبح الصورة واضحة، و يظهر في هذا الوضوح التباس آخر على صعيد أعلى في تسلسل الالتباس النمطي، أو أعمق في المعنى. و بقدر ما يكون تركيب القطعة يضم معاني أكثر، سيضطر المتلقي في تفعيل المخيلة إلى الانتقال من نمط إلى نمط. و هكذا يكون تركيب التكوين البصري للقطع الفنية المتميزة، أي بقدر ما يتمكن الفنان من جذب المتلقي و نقله في سيرورة متعاقبة في اكتشاف الأنماط، بهذا القدر ستحمل القطعة معاني أعمق في التعبير عن مخيلة الإنسان و همومه في طمأننة الحاجات الثلاث.

غير أنه في هذه السيرورة، قد ينزلق الفنان الرؤيوي في الغموض. و حينما يتضمن الالتباس معنيين يتعين على المخيلة الوصول إليهما، و الاستمتاع في سيرورة الوصول إليهما، إن الغموض لا يؤلف سيرورة للمخيلة و إنما يربكها و يؤدي إلى عجزها عن تعامل مجد مع الوجود. لذا، بقدر ما يكون الالتباس أحد التكوينات البصرية في إرضاء الحاجة الإستيطيقية، فإن الغموض يفسد قدرة إرضائها. لذا،





يتعين على الفنان أن يعطل سيرورة الالتباس قبل أن تنزلق في متاهة الغموض. و بمعنى أن الفنان المتميز يحقق حداً فاصلاً، أو يعي موقع الحد الفاصل بين قدراته الإبداعية و يحقق تعاقب الالتباس في تركيب هو ذاته نمطي، بشرط أن يعطله قبل أن ينزلق في متاهة الغموض. يؤدي الغموض إلى أرباك الوعي و لذا يبطل هدف إرضاء الحاجة الإستيطيقية، و ينقل الوجود إلى حالة الكآبة.

## تاسعاً: المعرفة و القيم في الدورة الإنتاجية

لكي يتمكن الإنسان من تحقيق إطفاء الحاجة بمختلف أصنافها، لا بد هناك من معرفة و قيم فعالة تنظم و تحرك سيرورات التعامل مع المادة الخام. كانت هذه فرضية المسلمة السادسة في تكوين مفهوم بنوية العمارة. إذ يسخر الفرد هذه المعرفة و القيم في سيرورات التعامل عند مواجهة متطلبات الحاجة، و بالتالي توليد المصنّع، و هذا في مختلف مراحل الإنتاج: الرؤيوية و التصنيع و التلقي.

و بما أن هناك ثلاثة أصناف من الحاجة، فنبعاً لذلك هناك ثلاثة أنواع من المعرفة و القيم، يتعلق كل منها بصنف من الحاجة. و بما أن الدورة الإنتاجية تتضمن أربع مراحل متميزة في وظائف تهيئة أداة إرضاء الحاجة، المصنّع، إذن هناك أربعة أنواع من المعرفة و القيم لكل من هذه المراحل. هذا ما يجعل بنوية العمارة تتضمن مركباً متنوعاً من صيغ المعرفة و القيم في الدورة الإنتاجية المعينة. هذا إضافة إلى العواطف و النزوات، و غيرها من الحالات النفسية التي تتداخل مع هذه الأصناف من المعرفة و القيم. إن إدراك وجود هذه الأصناف من القيم و المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية سيؤهلنا إلى تجاوز الموقف المبسط، لواقعية بنوية العمارة.

## عاشراً: الاختصاص

تدل الأبحاث الأنثروبولوجية<sup>(١٢)</sup> المعاصرة، على أنه منذ أن أقدم الإنسان، الإنسان الحديث (Homo sapient)، و أخذ يحقق الدورة الإنتاجية، حقق منذ البدء بعض الاختصاص البدائي فيما بين أفراد المجتمع. بمعنى أنه تحقق توزيع للعمل منذ البدء في تكوين مجتمع الإنسان الحديث، فأخذت الدورة منذ البدء تتحقق، في بعض الحالات، من قبل أكثر من فرد واحد، و في أدوار متعاقبة. و ما أن تقدمت

---

(١٢) علم الإنسان (Anthropology): يبحث في أصل الجنس البشري و تطوره و أعرافه و عاداته

و معتقداته.





التقانة، و تمكن الإنسان من إنتاج الفائض، عم الاختصاص وتركيب، و توسعت الفروق بين أدوار الأفراد ضمن مرحلة الدورة الإنتاجية، و بهذا أصبح لكل من المراحل الإنتاجية الأربع فرد مؤدٍ واحد أو أكثر. يتبين من هذا أن للمؤدي أربعة أصناف، أو أربع وظائف متميزة أحياناً، و أحياناً أخرى متداخلة، ضمن الدورة الإنتاجية، و هي: المؤدي الرؤيوي، و المؤدي المصنّع، و المؤدي المتلقي و مؤدي التغذية الاسترجاعية. فتصبح الدورة الإنتاجية في المفهوم البنوي، سيرورات لعلاقات متعاقبة من أربع مراحل، و هذا لمختلف عهود تطور إنتاج الإنسان و الحضارات التي حققها. كما ظهرت، في كل من هذه المراحل الأربع، اختصاصات جزئية متعددة، و أحياناً مركبة، في تعاقب و تداخل في الوظائف، على قدر ما رُكبت و تعقدت الوظائف الإنتاجية. كان هذا طراحاً موجزاً لنظرية بنوية العمارة التي طرحتها في كتابي المشار إليه، و عرضاً للمسلمات الست التي تؤلف المرجعية الأساسية التي اعتمدتها.

## حادي عشر: سيميائية Semiotics بنوية العمارة

### ١ - السيميائيات الأخرى، غير العمارة

السيميائية هي علم دراسة المؤشرات التي تنقل المعلومات و حسية العواطف و النزوات من المرسل إلى المرسل إليه عن طريق وسائط كاللغة و العمارة و الرسم و الرقص و الغناء و إشارات سلوكيات مختلف صيغ الطقوس اللاهوتية و التسلية و الرسمانية<sup>(١٣)</sup>، و غيرها من الممارسات التي يحققها الفرد الإنسان، و عن طريقها و بسببها يتكون مجتمع البشر.

يتحقق إيصال الفكرة في اللغة، مثلاً، من موقع تكوينها في دماغ المرسل، إلى موقع تسلمها في دماغ المرسل إليه، و ستكون في موقعها النهائي هذا كذلك كياناً غير ملموس، في دماغ المرسل إليه. و هكذا تبدأ الفكرة ككيان غير ملموس في دماغ المرسل، و تنتهي كياناً غير ملموس في دماغ المرسل إليه. بمعنى لا تؤلف المادة الواصلة، الصوت، كياناً مادياً دائماً في الوجود، بل هو كيان يزول من الوجود في آنية الإيصال. و لأن المادة الواصلة، الصوت، تزول في آنية الإيصال، فهذا يعني أنه لا يمكن تكرار الإيصال إلى المرسل إليه، أو تحقيق الإيصال في زمن لاحق و لمرسل إليه آخر، لأن مادة الإيصال زائلة و هي ذبذبات صوتية. و الإيصال هذا مشابه

---

(١٣) Formal رسامي، منهجي و منسجم باحترام شديد لشكليات سلوكيات التعامل.



للرقص. تتكون فكرة حركة الرقص، و الراقص هنا المرسل، في دماغ الراقص، فيقدم على ترجمتها في حركات بدنية. فيشاهدها المتلقي كحركة رقص و بذلك يأخذ دور المرسل إليه المتلقي المشاهد. و ينتهي الإيصال في أية انتهاء حركة الرقص. و هنا كذلك يحصل الإيصال من دماغ المرسل، الراقص، إلى دماغ المرسل إليه المشاهد. و يتعذر تكرار المشاهدة، كما هي الحالة مع الكلام، لأن واسطة الإيصال موجات الضياء، تزول في أنيات تحقيق الحركة. هذا النوع من الإيصال ينطبق على الكثير من علاقات الحوار بين أفراد مجتمع البشر، و التي تتمثل كذلك بالميم (Mime)، و الحركات المتنوعة التي يسخرها البشر في التعبير عن العواطف و الغضب و الاستحسان و الرفض و القبول، و في مختلف الطقوس الرسمانية و الترفيهية و الدينية و غيرها.

تختلف كلياً العلاقة بين المرسل و المرسل إليه حينما تكون واسطة الإيصال مادة جامدة تشغل حيزاً في الوجود و يستمر وجودها في الزمن بعد حدث أنيات الإيصال. حيث يصبح بسبب مادية هذه الواسطة من الممكن تكرار الإيصال، إلى ما لا نهاية، و في مناسبات غير محددة، مازالت مادة الإيصال قائمة مع المؤشرات التي تحملها، و ما زال هناك من يريد أن ينتفع من الإيصال معها.

و هذا تماماً الفرق الجوهرى بين الإيصال عن طريق الكلام و الرقص و الميم مقارنة مع الإيصال عن طريق المصنّعات كالعمارة و الأثاث و العربات و الرسم و النحت و الفخار و الخزف و الورق، و غيرها من مواد الإيصال الجامدة كالخشب و الحديد و الزجاج و الحجر. و هذا ما يجعل بنيوية سيميائية العمارة و المصنّعات تختلف جوهرياً عن بنيوية سيميائية الكلام و الأدب و الرقص و الغناء و غيرها. بمعنى، حينما نتكلم عن سيميائية الحوار في هذا البحث نقصد حصراً سيميائية المصنّعات.

إن الاتصال السيميائي ضمن بنيوية العمارة، و دلالات المعاني، و ظهورها و حركاتها و إيصالاتها ينتقل بسيرورات متعددة: من فكر إلى فكر، و من فكر إلى مادة جامدة، و من مادة جامدة إلى فكر، و هذا في توافق مع المراحل الأربع في الإنتاج. فالجدلية تصف الحركة، التفاعل، بين المادة و المادة، و بين الفكر و المادة. بينما وظيفة الحركة السيميائية ترجمة الفكرة إلى مادة، أي تحويلها إلى معالم تحمل فكراً يتضمن المعلومات و القيم و الأولويات ضمن الدورة الإنتاجية. كما إنها تقوم بوظيفة فك مؤشرات هذه العالم إلى فكر من قبل المتلقي، أي أنها تصف انسيابية حركة الفكرة و ظروف تعويقها أو تعطيل حركاتها.



## ٢ - سيميائية العمارة، حركة الإيصال

تتضمن سيميائية المصنّعات و استحداثها حركتين من الإيصال :

### أ - الحركة الأولى

مشابهة لما هي في سيميائية الكلام، هنا تتعرض الفكرة إلى تطوير و تهذيب، فتتحول من حالتها النشوية، الأولية، الغامضة أو الملتبسة و ما تزال في مخاض الدماغ. كما تتحقق هنا ترجمتها و صياغتها بصور قابلة للإيصال، أي من فكرة إلى كلمات أو صور أو معالم تحمل في الحركة الثانية على مُصنّعات. و تحصل هذه الترجمة بقدر ما تقتزن صورها بمعالم قائمة في المرجعية المشتركة، أو بصور مشابهة لما في هذه المرجعية. و بهذا الاقتران تأخذ هذه الصور قيماً و معاني مشابهة لتلك القائمة في هذه المرجعية. و بقدر ما تشابه معها، تصبح صوراً قابلة لإيصالها للمرسل إليه، هذا بقدر ما يشارك المرسل بالقيم و المعاني القائمة في المرجعية المشتركة. إذ من دون اقتران هذه الصور أو تشابهها مع تلك القائمة في المرجعية المشتركة، سيتعذر قبولها من قبل المرسل إليه و تفهمها. و تتحقق هذه الحركة الأولى داخل الدماغ. إن امتداد الصورة و تفاعلها مع المرجعية المشتركة لا يتضمن تماساً غير فكري، أي لا يمس و لا يفاعل مادة أو طاقة خارج الدماغ. و لأنها حركة غير ملموسة، تبقى حرة لتقوم بتعديل و تنضيج و توسيع الصورة في مخاض الدماغ، لأنها لا تستنفد طاقة و لا تتعامل مع مادة جامدة خارج الدماغ. مع ذلك، فإن امتداد الصورة إلى المرجعية المشتركة، و اقترانها بها، ينقل الصورة من كونها غامضاً و بخاصة في دماغ المرسل إلى صورة معممة.

### ب - الحركة الثانية

تتحقق الحركة الثانية في تفاعل بين الدماغ و عالمه المادي الخارجي، يفاعل الدماغ الحركة، و لكن من خارجه و مع مادة جامدة. و لذا، فإنها حركة حرجة لأنها تكون في تماس مع مادة جامدة خارج الدماغ. و لأنه تعامل مع مادة جامدة، فسيؤدي ذلك إلى استنفاد طاقة فكرية و بدنية.

تحقق هذه الحركة معالم مادية ملموسة، و تحول الصورة إلى مادة تتصف بخصائص مستقلة عن الفكر، و لذا، تنقل الفكرة من حالتها الحرة، كما كان في الحركة الأولى، و تخضعها لتعامل محدد بمتطلبات خصائص المادة، و هي متطلبات مستقلة مطلقاً عن الفكر. و يتحقق في هذه الحركة تفاعل حقيقي بين طاقة الفرد المؤدي، الفكرية و البدنية، و مختلف صيغ الطاقات الأخرى الطبيعية التي يستخرجها و يسخرها في تعامله هذا، مع خصائص المادة. و بقدر ما تكون حركات التعامل



متوافقة مع متطلبات خصائص المادة، بعد ما يحصل تعامل مبتذل مناسب، و خلافاً لهذا سيحصل تعارض مع هذه الخصائص، و بهذا القدر سيكون التعامل أخطر و يتصف به.

و نفهم سيميائية هاتين الحركتين، إن لاحظنا:

- تؤلف هذه المراحل من الترجمة و سيرورات الحوار حالات متداخلة، لأنها ترجع، بالضرورة، إلى مرجعية مشتركة عامة. إذ من دون هذه العلاقة المتداخلة يتوقف الحوار، و تتوقف معه تنشئة البيئة المعمرة لدى مجتمع البشر.

- يتحقق الحوار في العمارة، و يتعاقب، ابتداء، بين المؤدي الرؤيوي والمؤدي المصنّع، و هو حوار بين فكر و فكر. و تكون العلاقة في المرحلة اللاحقة بين المصنّع و المادة، و هو إفعال فكر مع مادة جامدة، كما إنه حوار بين فكر المصنّع و فكر الرؤيوي. و أخيراً، هناك حوار بين محصلة تفاعل فكر الرؤيوي و المصنّع، و هي المعالم المحملة على المصنّع، و فكر المتلقي. و يقترن مع هذا الإفعال تفاعل بين جسمية المصنّع، كمادة جامدة و فكر المتلقي.

## ثاني عشر: مصطلح الرمزية

نجد في أدب النقد و تاريخ العمارة استعمال مصطلح «رمز» بدالتين مختلفتين، ما يربك المعنى، أو يجعله غير دقيق. و نقصد بمصطلح الرمز هنا كلمة Symbol، و قد استعملت هذه الكلمة في مجال الدراسات السيميائية بمفهوم دلالات الإشارة و المؤشرات و المعالم و الإيماءات. كما تستعمل بدلالة تمثيل Representation، فمثلاً، يقال: شكل القلب، أو رمز القلب يمثل أو يرمز إلى الحب، و اللون الأحمر يرمز أو يمثل الخطر و الحب و الدم و الثورة. نجد هنا استعمال مصطلحين للدلالة نفسها، أي أن الشيء/ الشكل يمثل مفهوماً أو قيمة.

و قد استخدم كلمة رمز الفيلسوف و الرياضي الأمريكي تشارلز بيرس (Charles Sanders Peirce) بدلالة العلاقة بين المؤشر و المؤشر إليه حينما تتطلب هذه العلاقة وجود فاعل، في تركيب المعنى، أي من يربطهما.

كما يسخر مصطلح «رمز» ليدل على مقوم في تكون هوية الفرد. فمثلاً، علم الأمة يشير إلى جغرافية و كلجية الأمة. بينما العلم في الوقت عينه، يعتبره البعض من أفراد الأمة، إضافة إلى دلالة الأولى كونه مقوماً في هويتهم. فتدل كلمة «رمز» على الشيء الذي يقترن بهوية المرء، أو يعبر عنها. و يعتبر هذا الفرد أن هذا الشكل أو الشيء مقوم في تكوين هويته.



و بسبب هذا الالتباس في المعاني المتعددة لكلمة «رمز»، فقد حدد المعنى ليشير إلى دلالة العلاقة بين الفرد و هويته حينما تتمدى هذه الدلالة بشكل مادي، أي مُصنَّع، و تقتزن به. أي حينما يقرن تكوين الهوية بجسم بمُصنَّع معين، و يعتبر مقوماً في هوية الفرد، كما أشرنا إلى هذا في مثل علاقة هوية الفرد بعلم الأمة.

### ثالث عشر : تفاعل الأقطاب الجدلي

في تنظيم التفاعل الجدلي بين الأشياء، و في حركة تطور الظواهر و ظهور المستجدات، نجد أن مفهوم التفاعل ينبنى و يحصل بين أضداد، فتظهر نتيجة له محصلة في كيان يختلف عن المتفاعلين. كما نجد أن تفاعل الأضداد يحصل بين قطبين متباينين أو متناقضين. لقد اعتمدت مفهوماً لبنوية العمارة باعتبارها تركيب حركة جدلية تنبني على التفاعل الحاصل بين الحاجة الاجتماعية و في المقابل التقانة الاجتماعية، باعتبارهما القطبين المتناقضين المتفاعلين. و لكن في سيرورة الدورة الإنتاجية، و تحريكها، هناك الفرد المؤدي، و هو الفرد الفاعل و المحرك لآلية التفاعل بين هذين القطبين، في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. و لذا، أضفت لمفهوم الفاعل و التفاعل في الحركة الجدلية، مفهوم القطب الثالث لأعبر عن دور الفرد الذي هو الوسطة الفعلية و المحركة للطاقة المسخرة، الفكرية و البدنية و المادية، في تفعيل الحركة الجدلية. من غير هذا الوسيط الفاعل تبطل الدورة الإنتاجية، أي تتعطل حركة التفاعل و التعامل المتبادل و المتداخل المستقطبين. كذلك يبطل الهدف أصلاً من الإنتاج، لأن الإنتاج يُحرك من قبل الفرد، و يحفز أصلاً لصالح الفرد و من أجله. وهنا مصدر أهمية مفهوم القطب الثالث، و تبعاً لذلك مفهوم الأقطاب الثلاثة في التفاعل الجدلي. و يتجاوز مفهوم القطبين، و مفهوم التفاعل الجدلي المعتاد، تمكنت من وصف واقعية دور الفرد في الإنتاج، و هو وصف واقع دور الفكر، أي وعي الحاجة و المادة، و الذي يقوم بتحويلها من حالة الخام و توليد المحصلة، المُصنَّع الذي يوظف كأداة إرضاء الحاجة. فتتحقق الدورة الإنتاجية، و إرضاء الحاجة، و بهذا يؤمن بقاء الفرد و الجنس.

### رابع عشر : الحوار في الدورة الإنتاجية

تتكون الدورة الإنتاجية من ثلاث مراحل. و بما أنه لا بد من طاقة مادية يحركها فكر، إذن، لا بد من أن هناك فكراً في كل مرحلة في الإنتاج يحركها. ما يعني أن هناك ثلاثة أصناف من الفكر لثلاثة أصناف من المؤدين. ما يعني أن هناك في سيرورة الدورة الإنتاجية صنفين من الحركة، أولاً حركة ضمن مخاض الدماغ، من دون تماس





مع المادة. و ثانياً حركة تفاعل الفكر مع خصائص المادة. و يفعل هذان الصنفان من الحركة في مختلف مراحل الإنتاج، كما يلي :

## ١ - المرحلة الرؤيةية

تتحقق الرؤية في هذه المرحلة. و الرؤية هي الصورة لشكلية المصنّع التي يفترضها الرؤيةي، أو يصل إليها و يعتبر أنها تمثل أداة مناسبة لإرضاء الحاجة، و ذلك بعد أن يفاعل المطلب الاجتماعي، الذي يتضمن مفهوم الحاجة، كما يفهمها، و كما هي قائمة في المرجعية المشتركة، و في التغذية الاسترجاعية التي وصلت له. و ذلك كدليل له ليكون صورة الحاجة. فيفاعل مفهوم الحاجة، كصورة لها في مخيلته، بكونها المستقطب الأول، مع الثقافات القائمة في المرجعية المشتركة و/أو المستحدثة من قبله كونها المستقطب الثاني. و بمحصلة هذا المخاض الفكري تستولد صورة أداة إرضاء الحاجة كمحصلة للتفاعل الجدلي بين هذين المستقطبين. و يحصل كل هذا في تفاعل جدلي ضمن مخاضات الدماغ، في تفاعل بين فكر المؤدي و الفكر القائم و المخترن في المرجعية المشتركة و الفكر المتضمن في التغذية الاسترجاعية.

## ٢ - مرحلة التصنيع

يتسلم المؤدي المصنّع صورة أداة الحاجة من المرحلة الرؤيةية، و يفاعلها بحركتين: أولاً، يفاعلها مع المعرفة التي يتمتع بها، و ثانياً مع المعرفة القائمة في المرجعية المشتركة، فيقدم على تطوير أو تعديل أو تحسين للصورة الواردة إليه. و ذلك ليوافقها مع متطلبات التصنيع.

و ما أن تكتمل هذه الصورة المعدلة في مخاض الدماغ، حتى يقدم على تفعيل الحركة الثانية حيث يفاعل المادة الخام. و بهذا الفاعل يحول شكلية المادة الخام إلى شكلية أداة إرضاء الحاجة، المصنّع. في هذه الحركة الثانية، يكون المؤدي المصنّع في تماس مع خصائص المادة الخام. و تنتقل الحركة من كونها مخاضاً داخل الدماغ إلى مخاض تفاعل خارجي مع شيء مادي. و هنا التفاعل يلاقي خصائص المادة، و هي مستقلة استقلالاً مطلقاً عن المعرفة و المخاضات التي يحققها الدماغ. و بقدر ما تكون سيرورة التفاعل مع المادة الخام متوافقة مع خصائص المادة، و بقدر ما تكون الشكلية المحصلة للمصنّع متوافقة مع متطلبات الحاجة، تكون مرحلة التصنيع قد تحققت بإبتمام مناسب. إذاً، يحصل في هذه المرحلة نوعان من الحركة، بين الفكر و المادة: أولاً، فكر يفاعل فكراً ضمن مخاض الدماغ، و ثانياً، فكر يمد قواه إلى خارج الدماغ، و يفاعل خصائص المادة في عالمه الخارجي.



### ٣ - مرحلة التلقي

يتقدم المؤدي التلقي و يواجه المصنّع، كصورة في الدماغ، و يفاعلها مع المرجعية المشتركة. و بهذا التفاعل بين فكر المؤدي و الفكر القائم في المرجعية، يتمكن من التعرف على وظيفة المصنّع، و على كيفية التعامل معه بهدف إرضاء الحاجة. و من هنا يقدم على تسخير المصنّع في حركة واقعية لإرضاء الحاجة. و بهذه الحركة الفكرية مع المصنّع، يحقق التلقي إرضاء الحاجة. و في آن يكتسب خبرة التعامل مع المصنّع، كما يكتسب خبرة جدوى شكلية المصنّع في إرضاء الحاجة. و بهذا التفاعل، بين فكر المؤدي التلقي و بدن المصنّع لا يحدث تغير في شكلية مادة المصنّع سوى ما يحدث بسبب بلى و تمزق و تدهور محصلة للتفاعل مع مادة المصنّع. إنه تعامل يتكرر، من قبل التلقي نفسه أو غيره، و في ظروف تعامل مشابهة أو متغيرة.

و حينما كانت الحركة الأولى، في هذه المرحلة، هي تفاعل الفكر مع الصورة، أي ضمن مخاض الدماغ، كانت الحركة الثانية تُفاعل الفكر مع مادة المصنّع، أي تفاعل امتداد الفكر إلى الخارج و مفاعلة المادة. و لكن التفاعل هنا لا يغير حالة المادة، و إنما يفاعلها كصورة، أو ككيان مادي قائم، أكمل تصنيعه في المرحلة السابقة، و أصبح جاهزاً لأداء الوظيفة المخصصة له، سوى ما أشرنا إليه من بلى.

### ٤ - مرحلة تهيئة و إيصال التغذية الاسترجاعية

و ما أن تنتهي هاتان الحركتان من مرحلة التلقي، و يتحقق إرضاء الحاجة، من خلالهما، حتى يكون المؤدي التلقي قد كون موقفاً فكرياً، من كفاءة و صلاحية المصنّع، كمحصلة لتجربة تعامل إرضاء الحاجة. فيتبهاً موقف فكري يتضمن قيمة و جدوى شكلية المصنّع في إرضاء الحاجة، بالنسبة إلى هذا التلقي. و يكون بهذه الحركة: أولاً، قد أقدم الفكر على تجربة التعرف إلى كفاءة المصنّع، و يكون ثانياً، قيم الفكر هذه التجربة، و تبعاً لذلك قيم جدوى أداء المصنّع. و من هنا يقدم على حركة ثانية هي إيصال محصلة التقييم إلى المرحلة الرؤيوية كتغذية استرجاعية. و بهذا تنتهي الدورة الإنتاجية.

### خامس عشر: خصائص المادة و صفاتها Properties and Characteristics

يؤلف المؤدي الفاعل في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية، كفكر و بدن، المحرك الحقيقي، و في آن المزود الحقيقي بالطاقة لإفعال الحركة البدنية، سواء بطاقة بدنه مباشرة أو عن طريق تسخير طاقات خارجية حيوانية و طبيعية. إن سبب الإنتاج يُحرك أصلاً من قبل الفكر، و يحفز لصالحه و من أجل إرضاء حاجته. إلا أن حركة



الفكر في الدورة الإنتاجية ليست متعددة فحسب، كما بينا في الفقرة السابقة، بل كذلك مركبة. ويرجع سبب تركيب الحركة إلى علاقة الفكر بعالمه الخارجي، أو إلى كيفية تفهم الفكر لعالمه، و كيفية اكتساب المعرفة، و ما هي وظائفها في تأمين إدامته و بقاءه.

فللمادة خصائص تنبني على الثوابت في الطبيعة، و لذا فهي قائمة غير قابلة للتغير، و باستقلال مطلق عن فكر الإنسان، في كل مكان و زمان. إلا أن فكر الإنسان المتفاعل معها لم يظهر للوجود، و يتطور بهدف التعرف على واقعية خصائصها، و إنما بهدف اكتساب معرفة تؤمن له البقاء، فالدماغ ليس بالضرورة يعرف واقعية خصائص المادة، و لم يتطور و ينمُ لهذا الغرض. و إنما ظهر ليقوم ضمن مخاضات الفكر الداخلية بتنظيم مفاهيم و أنماط صور لموجودات عالمه الخارجي، سهلة و سريعة الإدراك، ليتمكن من تعامل يؤمن هذا البقاء. فيتمكن عن طريقها من مواجهة متطلبات البيئة الشديدة التنوع إلى حد الفوضى اللا متناهية، و إلا لما تمكن الدماغ من التعامل مع البيئة من دون تبسيط الواقع بقدر ما يتطلب ذلك تعاملاً مناسباً معه، أو لعجز عن تحقيق تعامل مجد، فتحبط قدرته على تأمين البقاء.

إن الشكليات و أنماطها التي يتعامل معها الفرد في عالمه الخارجي، كالأحجام و الشكليات الهندسية و الألوان و القياسات و الإيقاعات و التماثل و المنظور و الانسجام التي يشاهدها الفكر و يتعامل بموجبها مع عالمه الخارجي، ما هي إلا أنماط من بنيات عقله. فالدماغ هو الذي يقدم و ينظم شكليات الطبيعة. هذا لا يعني أنه لا توجد في الطبيعة قوانين و أنظمة، و إنما يعني أنه لم يظهر الدماغ إلى الوجود ليكتشف هذه القوانين، و إنما ظهر و أخذ ينظم صوراً و مفاهيم لها ليتمكن من التعامل المجدي معها. و بقدر ما يتوافق تعامله مع واقعيات خصائصها يكون تعامله، بهذا القدر، مبتعلاً و مجدياً لتأمين الوجود. هذا لا يعني أن هناك تطابقاً بين المعرفة العملية و واقع الخصائص، و إنما بقدر ما يحصل توافق، يصبح التعامل مجدياً. و لا يعني أن يحصل بالضرورة إدراك مباشر لهذا التوافق، بل يتطلب بالضرورة تحقيق إدراك مجد و توافق تصادفي أو حدسي لواقع الخصائص. إن هدف المعرفة البيولوجي الغريزي الطبيعي هو تحقيق تعامل عملي مجد يؤمن بقاء الفرد، و بالتالي الجنس.

إن آلية تحقيق هذه المعرفة العملية هي التجربة الفعلية في تماس حقيقي مع خصائص المادة، إضافة إلى حدس الفكر لمتطلبات خصائصها، و الذي ينبني كذلك على التجربة. إذن الصورة في دماغ الإنسان ليست خصائص المادة، و إنما صفاتها.



وهذه هي الأنماط و التنظيمات التي يفرضها العقل على واقع خصائص المادة ليتمكن من تفهم لها سهل و سريع. إذن، حينما تكون خصائص المادة هي الواقع لكيانها، فإن الصفات هي صور هذه الخصائص كما تنظمها المخيلة. و في أحسن حالات معرفة خصائص المادة، أن تكون المعرفة محصلة لتجربة موضوعية، و أن تنبني على موقف من الوجود ذاتي.

فقط مع التطور العلمي المعاصر أخذت المعرفة منحى تسعى فيه كهدف لمعرفة واقع خصائص المادة، و أخذت تعتمد المعرفة التجريبية القاسية. فمثلاً، كانت المعرفة التقليدية التجريبية للتعامل مع الحرارة تتصف بكونها: حاراً و بارداً و فاتراً. و مع تطور المعرفة العلمية القياسية أصبحت الحرارة تعني الطاقة في الشيء بسبب حركة الجزيئات Molecules القائمة فيه، و قياس درجتها يعني سرعة هذه الجزيئات المتحركة. و قد نظمت مع تطور المعرفة بثلاثة مقاييس: فارنهایت Fahrenheit و سلسيوسي/ مئوي Centigrade و كلفيني<sup>(١٤)</sup>.

كما إن صور الألوان، كمثال ثان، هي صفات يحسها الإنسان بين القليل من الحيوانات. و خصائصها هي عبارة عن موجات الكتر ومغناطيسية Electromagnetic في واقع الوجود، فينظمها الدماغ فتأخذ بالنسبة إليه صفات الألوان. و أطول ما يحس منها يكون بالنسبة إليه اللون الأحمر، و أقصرها اللون الأزرق و البنفسجي، و عند تقاطع المرئية منها يحسها و تأخذ صفة اللون الأبيض.

و مع بيان الفرق بين الخصائص و الصفات، نقف على ازدواجية التعامل مع المادة. و واقع هذه الازدواجية هو كما يلي: يتعامل الفرد، كفكر، مع المادة، كما يتصور و يفترض طبيعة خصائصها، و كما يتصور تأثير تعامله فيها. و في هذا التعامل تكون المعرفة تصوراً لخصائص المادة، لا خصائص المادة كما هي على حقيقتها، لأن تصور الفرد المؤدي، في هذا التعامل، يكون قد امتزج بتصورات ذاتية، و تنميط تنظيمي لها، مع أوهام و أمزجة، تؤلف بردميات Paradigm معرفية جامعة، كنظام معرفي.

و لذا، فإن الفرد عندما يتعامل مع خصائص المادة، فإنه كفكر يتعامل، لا مع واقعية خصائصها كما هي، و إنما كما يتصورها كصفات. خصائص المادة، إذن، هي قائمة باستقلال تام عن تصورات فكر المؤدي، في وجودها، و عند التعامل معها. مع ذلك، فلا بدّ هناك من تداخل واع، أو غير واع، بين الصفات كما

(١٤) (Kelvin) ميزان الحرارة المطلقة، و تعادل درجة الصفر فيه - ٢٧٣,١٦.



يتصورها المؤدي، و واقعية الخصائص. فالفكر يتعامل، بوعي، مع الصفات كما يتصورها، بينما في الواقع لا يتعامل المؤدي إلا مع الخصائص في واقعها. لأن الخصائص تُخضع التعامل لمتطلباتها. و بقدر ما هناك من تباين بين واقع خصائص المادة، و في المقابل صفاتها كما هي في المعرفة، بهذا القدر يعجز التعامل عن تحقيق الإبتمال.

المهم، يصبح التعامل مجدياً، بقدر ما هناك من توافق بين تصور الصفات و التعامل مع واقعية الخصائص. و من جهة أخرى، ليس بالضرورة أن يكون هذا التداخل مدرّكاً من قبل فكر المؤدي. لأن ما يهم المؤدي، و بخاصة قبل ظهور المعرفة العلمية التجريبية القياسية، هو جدوى التعامل، و ليس التطابق بين مفهوم الفرد للصفات مع واقعية الخصائص. إن مفهوم التباين بين خصائص المادة و صفاتها في العقل ما هو إلا مفهوم حديث ظهر مع فلسفة العلم المعاصر. فوعي الفرد هذا التوافق، في الإنتاج الحرفي التقليدي كان تجريبياً و حدسياً.

لقد كان بهذا القدر من الحدس الواقعي يتحقق تعامل مجد، أي تصبح محصلات الإنتاج مجدية بقدر ما هناك من توافق ظاهري، و مخفي عن الفكر، بين التعامل و واقعية الخصائص. إذ من دون هذا التوافق، تبطل جدوى الإنتاج و تُعطل. و بقدر ما يضيف الفكر للمعرفة الإنتاجية كما هي في المخيلة، مفاهيم سحرية، و توسلات إلهية، فهذه إضافات تستهلك طاقة بدنية و فكرية ذات جدوى حقيقية. و إذا ما كان كم هذه الإضافات بدرجة يستهلك طاقات تفوق ما فيه من طاقات إضافية في الإنتاج المقارن، عند ذاك يفسد الإنتاج و يعجز عن تحقيق الصفة الإبتمالية.

لقد أخذ هذا التوافق يقترب في الإنتاج المعاصر، بقدر تطور المعرفة العلمية التجريبية القياسية. مع ذلك، يبقى التباين قائماً بين معرفة الخصائص و تصوراتها كصفات، مهما تطورت المعرفة العلمية و القياسية؛ هذا صحيح إلى أن يتحقق التعرف على خصائص المادة تعرفاً كاملاً مطلقاً، إذا كان ذلك ممكناً.

## سادس عشر: تلوث البيئة المعتمرة

و لكي نفهم مسببات تلوث العمارة و تبلدها يتعين أن نرجع إلى العلاقة بين خصائص المادة و صفاتها المعروفة، كما علاقة هذه المعرفة مع تحقيق الإبتمال. الشكل، في مفهوم بنوية العمارة هو محصلة للتفاعل الجدلي بين الأقطاب المقررة، و هي الحاجة الاجتماعية و التقانة الاجتماعية، و الفرد المؤدي؛ أي يتعين أن نفهم الشكل



بأنه بالضرورة محصلة لهذا التفاعل الجدلي. فكلما يتغير مقوم في أحد الأقطاب، تتغير المحصلة، أي الشكل. و إن لم يقدم المؤدي الرؤيوي و يغير الشكل ليتوافق مع المتغيرات في المقررات، يكون قد أقحم شكلاً سابقاً على المتطلبات الضرورية للمحصلة اللاحقة. بمعنى أنه يكون قد أفسد التفاعل الجدلي، و شوه الشكلية التي كانت ستولد بسبب التغير الحاصل في أحد المقومات. الممارس المؤدي الرؤيوي و المصنّع، حرفياً أو مُصنّعاً مُمكنناً، يتلمس المادة مباشرة، و يحس و يعي متطلبات خصائصها، بالحدس أو المعرفة الفيزيوكيميائية الميكريّة، و يعي أن لكل مادة خصائصها، و لذا، تفرض بالضرورة تعاملات يتوافق معها، أي تفرض توافق استراتيجيات سيرورات التصنيع معها. و بقدر ما يتحقق تفاعل مناقض لهذه المتطلبات يخرج عن صفة الإبتمال و يفسد الشكل. إذ يفترض الإنتاج البتمل تطابقاً مناسباً بين متطلبات خصائص المادة و سيرورات الإنتاج.

هذا لا يعني أنه لا يمكن تسخير شكل قديم و تقليدي في توليد شكل جديد كمحصلة لتفاعل جديد. بل يعني أنه، عندما تتغير المقومات، لا بد أن تتم إعادة ترجمة الشكل القديم ليتوافق مع متطلبات المقومات الجديدة. و إلا، من غير هذا التكيف للشكل القديم تُفسد جدلية توليد الشكل الجديد.

فمثلاً، أقدم الإنتاج الصناعي، لأسباب سوقية، كما بسبب انهيار في ذوق المجتمع اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر في إنكلترا، فأقحم أشكالاً غريبة على مواد تختلف خصائصها، أو سخرت تقانات ممكنة لتصنيع شكلية تقليدية كانت صُنعت أصلاً بطرق يدوية حرفية. بهذا أقحمت تقانة غريبة على الشكلية، و في آن، أقحمت أشكال غريبة على التقانة، فزيف الإنتاج، و في كلتا الحالتين، أفسدت المتطلبات الجدلية لبنوية التصنيع.

كانت نتائج زيف التصنيع هذا قد لوثت شكلية المصنّعات، و بالتالي تلوث البيئة المعمورة. و ما التلوث المعماري المنتشر، و المعمم في مختلف أرجاء العالم، إلا نتائج لهذا الإقحام الشكلي الفاسد. و بين أهم أسباب انتشار هذا التلوث، جهل المؤدين المصنّعين و المصممين و الملقين، العلاقة الجدلية البنيوية بين المادة و الشكليات المتوافقة مع خصائصها، جهلاً معرفياً و حدسياً. و قد عم هذا الجهل، لا بين الطبقات العامة فحسب، بل كذلك بين غالب المتعلمين و بينهم المعمار الأكاديمي. و بقدر ما يعم هذا الجهل قادة المجتمع، كرجال السلطة و اللاهوت و التجارة مثلاً، يعم انتشار التلوث و يتفاقم، و بهذا القدر يفسد الذوق عامة.





## سابع عشر : السبريانية

السبريانية Cybernetics<sup>(١٥)</sup> - لقد أشرت إلى مفهوم السبريانية في كتاب : بنوية الفن و العمارة ، و بينت أنه مع ظهور المكننة ، تعطل الكثير من العلاقات السبريانية في مرحلة التصنيع . و جاء في الكتاب ، « . . . أنها ظاهرة مستحدثة ، ظهرت في الإنتاج بسبب المكننة . و لذا ، فإن اصطلاح السبريانية مفهوم يبين لنا إشكاليات انتقال التصنيع من الحرفي إلى الممكن . و في الوقت عينه ، انتقال العمارة من العمارة التقليدية الحرفية إلى عمارة المعمار النخبوي الأكاديمي . كما إنه مفهوم يبين مواقع إشكاليات الإنتاج الممكن مقارناً بذلك الحرفي . و يشخص المسببات الفكرية و المادية لمقومات و آليات هذا الانتقال ، الذي حصل أولاً في إنكلترا في منتصف القرن الماضي ثم عم مختلف أرجاء العالم بانتشار المكننة . يعالج هذا المفهوم العلاقة السبريانية ضمن الإنتاج ، و عجز تفهم دورها فيه ، يؤلف أحد المسببات الرئيسية للانحيار المعماري ، و حصول تلوث البيئة المعمرة . و هذا بخاصة في العالم الثالث ، حيث أصبحت ثقافة الفرد في مجال العمارة كما لو كانت معدومة ، و ذلك بسبب الانتقال السريع بالإنتاج من الحرفي إلى الممكن من غير أن يقترن هذا بثقيف المجتمع و تدريبه على التعامل مع المكننة ، و متطلباتها التقنية و المعرفية و الاجتماعية ، و على كلجربة التعامل مع المكننة ، و متطلباتها التقنية و الاجتماعية » .

كنكستن ، ٢٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٧

---

(١٥) السبريانية (Cybernetics) تعني علم الضغط .





## الفصل الرابع

### المعمار و المجتمع<sup>(\*)</sup>

---

(\*) في الأصل جزء من المحاضرة التي ألقى في تونس في الملتقى الدولي حول الهندسة المعمارية بتاريخ ١٩ أيار/ مايو ١٩٩٧ ونشرت في مجلة أبواب. انظر: رفعة الجادرجي، «البعد الاجتماعي لما يبنى»، العدد ١٨ (خريف ١٩٩٨).





## تمهيد

يقترن ظهور المعمار المتخصص مع ظهور الحاجة إلى العمارة كمطلب اجتماعي. وبظهوره يظهر تقسيم العمل، أي، مع تطور الإنتاج، تظهر أدوار متعددة ومتخصصة. تسعى كل من هذه الأدوار، إلى تأمين بقاء وجودها في المجتمع واستمراره، باعتبار أن كلاً منها يخص مصلحة فرد أو مجموعة من الأفراد. يؤدي توسع هذه الأدوار، و ظهور مجموعات منتفعة منه، إلى انتفاع المجتمع بعامه.

أدى تطور تنوع العمارة و أدوار المعمار إلى منح كل منها صفات جديدة متنوعة؛ ما أدى بدوره إلى تسمية ما كان سبب أصل ظهور الوظيفة الاجتماعية التي سببت ظهور العمارة والمعمار، و ما حقيقة أهميتها المادية والمعنوية في تكوين المجتمع. ويعني هذا أن مواجهة ظاهرة العمارة بحالتها الناضجة والمتشعبة، من قبل المعمار والمجتمع، و ابتعادها زمنياً عن ظروف نشوئها، واستغراقها في ممارسات تشعباتها، أدى إلى تسمية مسببات ظروف نشوئها و بالتالي وظيفتها.

لذا سيكون من المفيد أن نبين ما هي صفة وظيفة العمارة في تكوين المجتمع، و ما هو دور المعمار في هذا التكوين، باعتباره الفرد المتخصص في إرضاء وظيفة الحاجة للعمارة. و ما يهمننا في هذا البحث، هو دور المعمار كفكر في إرضاء الحاجة للعمارة و كيف يتعامل هذا الفكر مع المجتمع، في علاقات متبادلة.

## أولاً: تكوين المجتمع و الفرد و الجماعة

يؤلف الفرد الوحدة الأساسية لتكوين المجتمع. و هذا يعني أن كل فرد له كيان جسدي و فكري، مادي و معنوي، يتفرد به. و عليه فهو، كفكر واعٍ وجوده، يسعى دوماً إلى تأمين معيش آمن و مريح و تمتع لنفسه.

لذا، يتميز تعامله مع عالمه المعيش، في شتى إفعالاته، بخصوصيته. إلا أن هذه العلاقة بين الفرد و المجتمع ليست أحادية. أي أنها لا تؤلف وحدة مستقلة، فهي،



لَبِنَة متمازجة في تكوين المجتمع في الوقت عينه. لذا، فإن الترابط الاجتماعي والانسجام بين الفرد والمجتمع، حالة متأصلة في التكوين الحياتي للإنسان. وقد عبر أرسطو عن هذا المفهوم بقوله إن «الإنسان حيوان اجتماعي»، لأن مختلف فعالياته تتحقق في بيئة اجتماعية ولا تنطلق قدرات ملكاته الإبداعية إلا في تفاعله ضمن التكوين الاجتماعي. يتضح مما تقدم وجود صفتين لتعامل الفرد مع عالمه الخارجي: الخصوصية، وهي المتطلبات التي يتفرد بها وتؤمن له مصالحه الخاصة. وفي المقابل، يحمل الفرد طبيعياً منحى التعاون مع الآخر: العاطفة والحس والوثام والاشتراك في العمل؛ أي وجود نفسية تؤمن التماسك الاجتماعي.

و هكذا من غير الصفة الأولى يفقد الفرد خصوصيته و بالتالي يفقد إنسانيته، و من غير الأخرى يفقد تماسكه الاجتماعي، و موقعه في إنسانيته. أي لولا هذا التضامن لما تحقق تكوين المجتمع البشري، أو تطور الإنسان الحديث. و لولا خصوصية الفرد، لما تنوع الإنتاج، و لما تنوع التعامل الاجتماعي، و لما تحقق التقدم الذي نشهده اليوم. يعني أن تكوين المجتمع، في الواقع ربط مقومات هوية الأفراد، و تذويتها<sup>(١)</sup> في مقومات تكوين المجموعات، أي ربط تلك الخصوصيات المشتركة مع كيان المجموعة و تداخلها فيها. بهذا تتحقق علاقات اجتماعية إيجابية ما دامت تؤمن تماسك أفراد الجماعة، و تؤمن، في الوقت عينه، خصوصية الفرد.

## ثانياً: النقص في تكوين بيولوجية الفرد و ظهور الحاجة اللاغريزية

يولد الإنسان مع قدرة فكرية واسعة و لكنها من دون برجة مستورثة يسخرها في التعامل مع بيئته لتأمين بقاءه، كما هي عند الحيوانات الأخرى. أي لا يولد الفرد الإنسان مع الأداة التي تمكنه من تعامل مجد مع البيئة ليؤمن هذا البقاء، كالمخالب التي تسورها بعض الحيوانات، مثلاً. لذا فالإنسان يولد مع نقص في برجة التعامل مع البيئة، و نقص في الأداة التي تمكنه من هذا التعامل. و لكي يتمكن من البقاء، إذن، لا بد للفرد و للمجموعة من سد هذا النقص. يتحقق سد هذا النقص عن طريق استحداث المصنّعات، أي تحقيق الإنتاج.

إذن، يفترض التكوين الحياتي/ البيولوجي للإنسان، أن الإنتاج متأصل في كيانه. الإنتاج، هو تحويل المادة الخام إلى شكلية مناسبة و توظيفها كأداة لإرضاء متطلبات هذا النقص المتأصل الذي أشرنا إليه. و بهذا يكون الفرد قد ابتكر

(١) تذويت من فعل الذات الفاعلة.



المُصنَّعات التي تتمثل بالحرفيات و العمارة، كالـدور و القصور و الأسوار و المخازن و المعامل و المعابد.

### ثالثاً: توليد المُصنَّع و ظهور الإنتاج اللاغريزي

إن آلية تحقيق المُصنَّع للوجود هي تغيير حالة مادة خام، منتزعة من الطبيعة، عن طريق معرفة موروثه اجتماعياً و مكتسبة من خلال التعامل نفسه. و يتحقق هذا التعامل حينما تستقطب مقومات متعددة بثلاثة مقررات، هي:

#### ١ - الفرد المؤدي

كالمعمار و الحرفي، و الفرد المتلقي المنتفع من المُصنَّع.

#### ٢ - الحاجة الاجتماعية

أي إدراك صفة النقص و تحديده كمطلب يتعين إطفأؤه، ضمن ظروف و إمكانات المجتمع. يشمل المطلب الناحيتين المادية و الفكرية، بما في ذلك تأمين النواحي العاطفية و الهوية و المتعة.

#### ٣ - التقانة الاجتماعية

و تتضمن مقوماتها: المادة الخام، معرفة خصائص المادة، سلوكية التعامل مع المادة، معرفة تحديد المطلب الاجتماعي و الموقف منه.

### رابعاً: أصناف الحاجة الاجتماعية

و هي:

#### ١ - الحاجة النفعية

و هي تأمين الحماية لجسدية الفرد ليتمكن من النمو، و إدامة هذا الجسد، و من ثم التكاثر، و بهذا يؤمن استمرار الدورة الحياتية الغريزية.

#### ٢ - الحاجة الرمزية

إن وظيفة هذه الحاجة هي تأمين موقع معنوي للفرد بين الأشياء، الحية و الجامدة، الطبيعية و الاجتماعية، و مع الفرد الآخر و مع المجموعة. إن تحديد هذه الهوية مسألة فكرية، أي أنها علاقة تتمخض في الفكر، لذا فإنها علاقة غير ملموسة. و لكي يجعل الفكر منها علاقة واضحة، فإنه يحول هذه العلاقة الضمنية Implicit،



للهوية غير الملموسة، إلى علاقة ملموسة و ظاهرة و معلنة، قائمة خارج الفكر. أي علاقة تقتزن بشيء مادي ملموس، دائم نسبياً. وهكذا يستولد الفكر مُصنَّعات يوظفها كإشارات واضحة يستدل بها على متطلبات الهوية. فتكتسب هذه المُصنَّعات وظيفة مقوم في الهوية. و تتمثل هذه العلاقة مع المُصنَّعات كعلاقة الفرد بمعبد إيمانه، كالكنيسة و الجامع و المعابد عامة.

### ٣ - الحاجة الإستيطقية

تحقق الحاجة الإستيطقية وظيفتين:

أولاً، استحداث التنوع في المعالم التي تحملها المُصنَّعات، و كذلك التنوع في سلوكية المعيش، و الموقف منها أو تصورهما، و ذلك لتخفيف الملل.

ثانياً، تنظيم الرؤية للأشياء ليتمكن الفرد من إدراكها بسرعة، و بدون استفاد طاقة كبيرة، و بهذا التنظيم تُبَيِّن رؤية عملية لواقعية و عي الوجود.

### خامساً: الدورة الإنتاجية و دور الفرد فيها

يتحقق المُصنَّع و يظهر للوجود، في ثلاث مراحل، و تؤلف هذه بمجموعها الدورة الإنتاجية، وهي:

#### ١ - الرؤية

تتضمن هذه المرحلة وظيفتين: أولاً تحديد الحاجة كمطلب يتعين إطفاءه، و ثانياً، تهيئة استراتيجية تصنيع المُصنَّع.

#### ٢ - التصنيع

هنا تتفاعل استراتيجية التصنيع مع المادة الخام، أي يتفاعل الفكر مع المادة الجامدة، و بهذا يتحقق المُصنَّع للوجود.

#### ٣ - التلقي

في هذه المرحلة يقدم الفرد المتلقي و يسخر المُصنَّع لإرضاء الحاجة.

### سادساً: ظهور الاختصاص

تدل الأبحاث الأنسوية، الأنثروبولوجية، المعاصرة، على أنه، منذ أن أقدم الإنسان، الإنسان الحديث (Homo sapient)، و هو في المرحلة الحالية من تطوره



البيولوجي، على تصنيع «المُصنَّع الأول»، كان قد حقق بعض الاختصاص البدائي فيما بين أفراد المجتمع. أي أنه حقق توزيع العمل منذ البدء في تكوين مجتمع الإنسان. وبتقدم التقنية، وتمكن الإنسان من إنتاج الفائض، عم الاختصاص وتركب، وتوسعت الفروق بين الأشخاص. ومن هنا أصبح لكل من المراحل الإنتاجية فرد مؤدٍ واحد أو أكثر. يتبين من هذا أن المؤدين هم ثلاثة أصناف رئيسية في الدورة الإنتاجية:

١ - المؤدي الرؤيوي.

٢ - المؤدي المصنَّع.

٣ - المؤدي المتلقي.

كما ظهرت في كل من هذه المراحل الثلاث، اختصاصات جزئية متعددة، ومركبة، على قدر ما تركبت وتعددت الوظائف الإنتاجية.

يمكن لنا مما تقدم أن نعرف العمارة والمعمار، في أي زمان وفي أي مكان. فالعمارة في تعريفنا هي المصنَّع الذي يؤمن مأوى أو مُغلَفاً بنائياً أو سياجاً يسد حاجة فرد أو مجموعة، ويكون المعمار في هذا التعريف، هو من يحقق العمارة للوجود. أي أنه المؤدي المتخصص في تهيئة الرؤيوية، أي بلورة مفهوم المطلب ثم تهيئة استراتيجية التصنيع. كما إنه المؤدي المصنَّع الذي يسخر استراتيجية التصنيع، و يفاعل المادة الخام، فيحقق المصنَّع للوجود.

### سابعاً: سيميائية Semiotics المراحل الإنتاجية

كنا قد بينا أن الإنتاج يتم في ثلاث مراحل، و يتحقق بأداء ثلاثة أصناف من المؤدين، و الآن يمكن لنا أن نصف العلاقة بين هؤلاء المؤدين. ما يهمننا هنا هو علاقة الفرد بالفرد الآخر، و علاقة الفرد بالمصنَّع، أي علاقة الفكر بالفكر الآخر، و كذلك علاقة الفكر بالمادة الجامدة، و كيف ينتقل هذا الفكر من مرحلة لأخرى، سواء أكان هذا معلوماتياً Informational أم حسياً و عاطفياً، أي كيف يتحقق الحوار بين الأفراد عن طريق المصنَّع.

يتحقق الحوار في العمارة، و يتعاقب:

١ - بين المؤدي الرؤيوي و المؤدي المصنَّع، و هو حوار بين فكر و فكر.

٢ - في المرحلة اللاحقة، يتحقق الحوار بين المصنَّع و المادة، و هو إفعال فكر مع مادة جامدة، كما إنه حوار بين فكر المصنَّع و فكر الرؤيوي.

٣ - وأخيراً، يتحقق حوار بين مجموع فكر المصنّع وفكر الرؤيوي عن طريق فك المعاني المحملة على معالم المصنّع مع فكر المتلقي، كما إنه تفاعل بين جسمية المصنّع، كمادة جامدة، وفكر المتلقي.

إن التعرف على هذه العلاقات يؤهلنا إلى التعرف على دور المعمار الفكري كمتخصص في الإنتاج، وعلى تعامل هذا الفكر مع المجتمع، وإفعالاته المعلوماتية والعاطفية :

١ - نبدأ بالمرحلة الرؤيوية. هنا يتحقق التعامل بين فكر وفكر؛ أي بين وعي النقص كفكر، ثم بلورة الحاجة كمطلب، وبالتالي تهيئة تصور للتصنيع، أي استراتيجية التصنيع. إنها تنظيم إحساسات سائبة يتم تحويلها أو ترجمتها كمعرفة متماسكة تؤلف خطة عمل إلى المرحلة الثانية، إنها ترجمة إحساس متنوع غير منظم بصورة منظمة.

٢ - في مرحلة التصنيع، يقدم المصنّع، ويتفاعل مع استراتيجية التصنيع، وهو تفاعل فكر مع فكر، أي تفاعل فكر مرحلة الرؤية مع فكر المصنّع. بعد هذا، يقدم المؤدي المصنّع، كفكر، ويفاعل المادة الخام، أي إحداث تفاعل بين الفكر والمادة الجامدة. إنه ترجمة الفكر الحر بسلوكية متوافقة مع خصائص المادة، أي إخضاع تصورات الفكر لمتطلبات خصائص المادة.

٣ - في المرحلة الثالثة، يقدم المؤدي المتلقي، كفكر، ويواجه المصنّع كمادة جامدة. وهنا يفاعل العالم التي يحملها المصنّع وفك مؤشراتنا. وهذا تكتسب معالم المصنّع صفة الفكر، أو أن المتلقي، كفكر، يجد فيها فكراً يواجهه ويتحاور معه. إن إمكانية حصول هذا التعامل تتحقق بقدر ما هناك من مرجعية مشتركة بين الجهتين المتحاورتين، أي بين المرسل والمُرسل إليه.

يتبين مما تقدم أن انسياب الفكر، كمعرفة ومؤشرات معلوماتية وعاطفية، بين مختلف مراحل الإنتاج حالة أساسية في الإنتاج. وهذا يعني أن انسياب المعرفة، نوعها وكميتها وتزمينها وتنظيمها ونقلها إلى مؤشرات فعالة في تكوين المجتمع، يؤلف ضرورة اجتماعية. أي، من غير انسياب المعرفة، يتوقف الحوار في الإنتاج، فتتوقف مكنة تعامل الفرد المتلقي مع المصنّعات. وإن حصل هذا، يعجز الفرد عن إرضاء الحاجة، وبالتالي تأمين البقاء، أو تعريضه لخطر الزوال. كان هذا وصفاً لبنوية سيميائية العمارة، ومن هنا يمكن لنا أن نصف مختلف الحالات التاريخية للحوار بين المصنّع والمتلقي التي اتصف بها كل من الطرز المعمارية في التاريخ.

## ثامناً: مراحل تطور الإنتاج

الإنتاج البدائي، ظهور الاختصاص و ظهور الإنتاج الحرفي.

### ١ - مجتمع الصيد و الجني

قبل أن يظهر الإنسان الحديث بزمان طويل، كان قد ظهر الإنتاج و تميز بمهارة التصنيع. و بظهور الإنسان الحديث، الذي نحن منه، و تكوّن المجتمع البدائي، ظهر التخصص بوضوح، أي ظهر الفرد الذي يتمكن من تحقيق عمل ماهر من دون غيره ضمن الجماعة. إلا أن موقع هذا المتخصص في المجتمع لم يؤلف حالة التمهّن، أي كان الفرد المُصنّع يتمتع بمهارة تفوق غيره من أفراد الجماعة الفعّالين، من دون أن يؤلف هذا التمايز في الأداء منحة مقام و دوراً في الامتّهان، لأن علاقات الإنتاج ما زالت غير متفاضلة. و يتمثل هذا الإنتاج و التخصص اللامتهّن في وقتنا بموقع المرأة في مجتمع البدو الرحل. تقوم المرأة في هذا المجتمع برؤية شكلية الخيمة، بيت الشعر، و غزل الصوف، و خياطتها ليأخذ شكلية الخيمة، و نصب الخيمة، و فكها، و لفها، و تحميلها على الدابة، و سوق الدابة حتى وصول الجماعة الرحل إلى موقع آخر. في هذه الدورة الإنتاجية يسهم الفكر، فكر هذه المرأة، في المراحل الثلاث، بينما تكون مرجعية التعامل معممّة بين مختلف أفراد الجماعة. أي أن كل فرد يعلم متطلبات كل من المراحل. و الكل متلقون متساوون، غير متفاضلين، و لذا فهم مشتركون في وجدانية معممّة. كما هم جميعاً فعّالون في إعداد التغذية الاسترجاعية Feedback التي تؤلف الخبرة المرجعية المشتركة Common Reference للجماعة و التي يتحاور بموجبها أفراد المجتمع و يحققون اتصالاتهم فيما بينهم، لذا، فهي شفافة و مباشرة. تؤلف هذه المعرفة، المرجعية الفعّالة في الإنتاج.

كان مجتمع الصيد و الجني يتمتع بانسياب متكامل للمعرفة بين مختلف مراحل الإنتاج، و هي معرفة مشتركة بين فكر كل من أفراد الجماعة، و إن كان البعض منهم يتمتع بمهارة و اختصاص أكثر من غيره. إذن المعمار هنا، في هذا المجتمع، هو الفرد الماهر بين أفراد الجماعة، و هو متخصص في تصنيع ما، من دون أن يكون ممتّهناً، فكان دوره أشبه بدور المرأة البدوية في مثلنا. كانت هذه الصيغة من الإنتاج، عند الإنسان البدائي، سائدة منذ أن ظهر الإنسان العاقل للوجود، و ما قبل الزراعة.

### ٢ - المجتمع الزراعي

و مع ظهور الزراعة ظهر بسببها الفائض في الإنتاج. و من هذا ظهر التخصص الممتّهّن، أي الحرفة كما نعرفها حيث كانت تؤلف صيغة الإنتاج حتى ظهور المكننة



في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر. اقترن التفاضل الاجتماعي مع المجتمع الزراعي، بما في ذلك الطبقي والمقامي<sup>(٢)</sup>، بصيغ حادة جداً. ومن هنا تمايزت مرجعيات التفاضل المختلفة، وذلك باختلاف متطلبات كل من هذه الطبقات والمقامات، وباختلاف صيغ معيشتهم. ترتبت على هذا نتائج متعددة في العلاقات الإنتاجية، أذكر ما يهمننا منها:

أ- تطور الاختصاص وأصبح يتطلب الامتهان، ومن هنا ظهر المعمار الحرفي الممتن. يتمتع هذا الحرفي بمهارة ومعرفة يتميز بهما من دون غيره من أفراد المجتمع.

ب- ظهر مع الفائض الذي حققه الإنتاج الزراعي، وبسببه، احتكار الانتفاع من هذا الفائض المتحقق. فظهر التفاضل الاجتماعي بين أفراد المجتمع وفئاته، ودعم بمؤسسات لتحديد التراتبية Social Stratification الاجتماعية. فظهر مع هذا الحرفي معرفة يتميز ويتخصص أهلته لتصميم ولتشديد القصور الضخمة والمعابد والاصرحه Monuments، وأصبحت هذه مقومات أساسية في تكوين المجتمع الزراعي، المديني<sup>(٣)</sup> والمجتمع المنظم بدول.

ج- ولكن بالرغم من التفاضل الحاد بين الطبقات والمقامات، استمرت العلاقة الحوارية بين المصنّع الحرفي والمتلقي كرجال القصر والمعبود وغيرهم في الطبقات العليا من المجتمع. فكان الحرفي يتلقى من هؤلاء تغذية استرجاعية مباشرة وشاملة. أي كانت العلاقة مفتوحة، ولذا، كانت علاقة تؤمن انسياب المعرفة بين الطرفين بحيث تتحقق تغذية استرجاعية مفتوحة وفعالة.

د- وظهر لكل فئة في هذا التفاضل الاجتماعي، المتمثلة بالطبقة والمقام، مرجعية معرفية يتفرد بها، ويحقق الحوار بموجبها ضمن إطار التفاضل. مع ذلك، تشترك هذه المرجعيات المتفاضلة في مرجعية عامة تؤمن الحوار العام في المجتمع. لذا، نجد في المجتمع الحرفي، المعمار الحرفي، كما جميع المتلقين، في مختلف مواقعهم الطبقيّة والمقاميّة، يتمتعون بمعرفة عامة، ويتعاملون بموجبها، ضمن المحلة والمعبود وحتى ضمن حاشية القصر. تهيب هذه المعرفة المشتركة وجداناً مشتركاً في ضمير المجتمع. وإن لم يكن في الموقف من الوجود عامة، كان في مجال الإنتاج الحرفي، أي أن هناك انسجاماً بين وجدانية المعمار، وفي المقابل مختلف أفراد الجماعة، وإن تفاضلوا وتمايزوا في الطبقة والمقام والمصالح

(٢) من مقام الرجل في المجتمع.

(٣) المجتمع في مدن مقابل القرى الزراعية البدائية.

و المعرفة، و لا فرق إن كان هذا في مجتمع حضري أم قروي.

كان المعمار الحرفي القروي حتى وقت قريب، في بداية هذا القرن، في العالم العربي مثلاً، يتمتع بتبادل مباشر للمعرفة مع مختلف طبقات الجماعة. و لذا كان مختلف أفراد الجماعة، أكانوا في المقام الأعلى أم الأسفل، يساهمون جميعاً في تهيئة التغذية الاسترجاعية المناسبة لتصنيع مجد، لذا يتحقق حوار مجد بين المعمار و المتلقين. بمعنى، لا نجد مجتمعاً، حضرياً أو ريفياً، ما قبل المعاصرة، في العصر النهضوي و عصر المكننة، يفتقر إلى مرجعية مشتركة معمرة تنظم الحوار الإنتاجي بين جميع أفراد الجماعة. أي، تتمتع هذه المجتمعات، ما قبل عصر النهضة، بانسجام معقول، معرفي، بين المعمار الحرفي، و من جهة أخرى، المتلقين عامة، في مختلف طبقاتهم و مواقعهم في التفاضل الاجتماعي.

هـ- قبل أن ننتقل إلى العصر اللاحق، أي العصر النهضوي، و عصر الإنتاج الصناعي الممكن، لا بد من الإشارة هنا إلى مسألة تقدم المعرفة. فقبل هذا العصر كان تطور المعرفة و تقدمها بطيئاً جداً. أو ما تحتوي المرجعية المشتركة من معلومات تكون ضمن قدرة الفرد المعمار على استيعابها في وقت مبكر من تدريبه. و تبقى هذه المعرفة فعالة طوال حياته. و عندما يكمل الحرفي تدريبه الأول، يكون قد أتمّ بمعرفة تؤمن له ممارسة معقولة طوال حياته، إضافة إلى الخبرة العملية التي يكتسبها من تجربة الممارسة، فيما بعد. الأمر كذلك بالنسبة إلى المتلقي، إذ ما أن يصل الفرد سن الرشد حتى يكون قد أتمّ بالمعرفة المتطلبة ليكون متلقياً جيداً، كما يكون مساهماً جيداً في تهيئة التغذية الاسترجاعية، و هذا صحيح بالنسبة إلى مختلف أفراد الطبقات و المقامات.

## تاسعاً: عصر النهضة

استمر العصر الزراعي، أو ساد تنظيم المجتمع الزراعي، حتى ظهرت علائم العصر النهضوي، و ذلك في مطلع القرن الخامس عشر<sup>(٤)</sup>. أحدث عصر النهضة نقلة جذرية في تاريخ البشرية، و لم تسبقها نقلة بأهميتها سوى النقلة إلى الإنتاج الزراعي. و بين أهم ما حققته هذه النهضة ظهور البرجوازية و معها مفهوم التشخص. و تداخل مع هذا ظهور المجتمع المدني المستقل إلى حد بعيد عن السلطة المركزية، سواء أكانت اللاهوتية أم الأسياذ الحاكمة. و تمثل هذا المجتمع بمنظمات و مؤسسات إنتاجية

(٤) أخذ تطور ظهور العصر النهضوي عدة قرون، و يمكن بمفهوم معين لتطور التاريخ اعتباره من القرن الحادي عشر. حددنا هنا القرن الخامس عشر بسبب ظهور المعمار المتشخص برونلسكي (١٣٧٧ - ١٤٤٦) (Filippo Brunelleschi) في مدينة فلورنسا.





و تسويقية و نقابية و تجارية و مهرجانية، إضافة إلى النوادي و الجمعيات و غيرها من تنظيمات المجتمع المدني. و في هذه البيئة الثقافية ظهر المعمار المتشخص Individuated. و هكذا، بحلول عصر النهضة حدث تغير جذري في المجتمع، في الفكر و في العلاقات الإنتاجية. أي تولدت علاقات إنتاجية جديدة لم يسبق لها مثيل في المجتمعات التقليدية السابقة. و قبل أن نشير إلى بعض هذه التغيرات، قد يكون من المفيد أن أسطر مسبباتها الرئيسية التي لها صلة وثيقة بموضوعنا.

## ١ - ظهور الطباعة

أدى ظهور الطباعة إلى انتشار المعرفة، بين الطبقة الوسطى على وجه الخصوص، ثم بين الطبقات الدنيا. بهذا الانتشار زال، أو خف إلى حد بعيد، احتكار المعرفة من قبل منظمات السلطة: الحاكم و اللاهوت. و تبعاً لهذا، تهيأت الظروف الفكرية إلى ظهور المتشخص في المجتمع، و كان المعمار من أوائل المهتمين الذين ارتقوا إلى مقام الفرد المتشخص.

## ٢ - ظهور الدنيوية Secularism<sup>(٥)</sup>

تحرر فكر المجتمع و إدارته من هيمنة الفكر اللاهوتي و منظماته. أدى هذا إلى منح أهل الفكر العقلاني Intellegensia<sup>(٦)</sup> حرية التعامل مع الظواهر من موقف موضوعي، من دون أن يكون ملتزماً بالمفاهيم اللاهوتية و محدداً بإيديولوجياتها. و من هنا تقدم الفكر النهضوي اكتشاف المعرفة بمفهومها المعاصر، في موضوعيته و إجراءاته الصارمة، و نهجه الناقد لذاته. فظهرت علوم الفيزياء، و البيولوجيا، و طبقات الأرض، و بعد هذا علوم الألسنة، و الاجتماع، و الاقتصاد و غيرها. كما ظهر الفكر الفلسفي التنويري، و مفاهيم حقوق الإنسان و الديمقراطية في السياسة و في إدارة شؤون المجتمع. و بهذا الجو الفكري ارتقى المعمار من مرتبة الحرفي إلى مرتبة المفكر و المنظر الأكاديمي.

## ٣ - التشخص Individuation

مع ظهور البرجوازية، كطبقة و فكر، تأسست حرية التشخص و انبنت عليها كلجربة<sup>(٧)</sup> التشخص. و من هنا منح الفرد المعمار حرية التفرد و التفكير، ما جعله

(٥) تعني إبعاد المنظمات الدينية و اللاهوتية عن إدارة تنظيم المجتمع.

(٦) و هم المثقفون الذين يتعاملون مع إدارة تنظيم المجتمع و همومه من موقف موضوعي.

(٧) حول مفهوم الكلجربة، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.





غير مرتبط أو محدد بالعرف القائم، أي بالمرجعية المشتركة. أدى هذا إلى توليد مرجعيات متميزة.

و تبعاً لهذا، أصبح المتلقي عاجزاً عن التحوار مع المعمار بقدر اختلاف مرجعياتهما. فظهر عجز انسيابية الحوار في الدورة الإنتاجية، و أبعد المتلقين بخاصة عن فكر المعمار، بقدر ما أخذ هذا يتخصص و يمحصر حواره مع نخبة غير التي تدور في محور ثقافته و مرجعيته. و كانت هذه بداية الفجوة الفكرية بين المعمار و المتلقي، أي بعد ما تعددت المرجعيات و اختلفت. و بقدر ما توسعت الفجوة الفكرية، مع تعدد المرجعيات، ظهرت السدادات بين مراحل الإنتاج، و بخاصة بين الفنان المبتكر و العامة.

#### ٤ - تسارع تطور المعرفة و ثقافة الإنتاج، كمّاً و نوعاً

أدى تسارع تطور المعرفة إلى إحداث مرجعيتين في المجتمع: مرجعية المتخصص، المعمار، و في المقابل، مرجعية المتلقي، و التي توسعت و تعددت بسبب تعدد مستوى المعيش و تفاقم التفاضل الاجتماعي الطبقي.

#### ٥ - النقد الآني

و بقدر ما توسعت الفجوة الفكرية بين المعمار و المتلقي، فقد المصنّع و المصنّع النقد الآني الذي كان يُستولد أثناء التلقي و الذي كان يؤلف تغذية استرجاعية للدورات اللاحقة من التصنيع.

#### ٦ - التغيير الجذري في وظيفة المصنّع الإستطقي

بظهور الفكر النهضوي في أوروبا، و عند تهيئة فائض متراكم في الإنتاج و في تناول فئات واسعة في المجتمع، طرأ تغيير جذري على وظيفة المصنّع الإستطقي. كان المصنّع في دور - ما قبل - عصر النهضة، يؤدي إرضاء الحاجات الثلاث معاً، أي عند آنية تعامل المتلقي مع المصنّع. كان هذا المصنّع قطعة عينية، و نادراً ما يتميز أو يتفرد عن القطع الأخرى، لأنه مصنّع حرفي. و إن تميز، فإنه حالة خاصة، أو امتياز تتمتع به نخبة محددة في المجتمع.

و من هنا، ظهرت للوجود القطعة الفنية، المتميزة و الفريدة، و المصنعة من قبل فنان متشخص. فأصبحت الوظيفة الإستطقية للمصنّع لا تخفيف الملل، في آنية التعامل معها فحسب، بل تخفيف الملل عن كامل المعيش اليومي للفرد المتلقي. و أخذت تظهر هذه القطع الفنية أو المصنوعات، و يتم التعامل معها، باستقلال



عن المصنّعات التي ترضي الحاجات اليومية المعتادة، فظهرت، أو انتشرت القطعة الفنية التحفة التي يتمتع بها مالك معين، و ربما يتفرد بها<sup>(٨)</sup>.

## ٧ - التغيير الجذري في آلية انسياب المعلومات

و ما أن ارتقى المعمار إلى مرتبة مرموقة في المجتمع، حتى تمثلت في شخص بلاديو (Palladio) في إيطاليا، و بيرولت (Perrault) في فرنسا و رين (Wren) في إنكلترا، حتى حدث تغيير جذري في آلية انسياب المعلومات من المرحلة الرؤيوية إلى التصنيع. فبينما كان في الإنتاج السابق تداخل فكري في المرحلة الرؤيوية بين هاتين المرحلتين، باعتبار أن المؤدي الحرفي كان الرؤيوي و المصنّع في الوقت عينه، انفصلت الرؤيوية عند ارتقاء المعمار إلى المرتبة الأكاديمية و التمهّن الرفيع. و بهذا ظهر إلى الوجود المعمار الأكاديمي، و شغل المرحلة الرؤيوية، بينما شغل المصنّع الأجير مرحلة التصنيع. أدى هذا الفصل إلى إحداث سدادات معوقة بين هاتين المرحلتين. يرجع سبب هذا الفصل إلى أن المعمار الأكاديمي يتعامل مع العمارة كفكر مع فكر، أي ترجم الفكرة في مخاض الدماغ إلى رسوم على ورق؛ و هذا تعامل لا أكثر من تدوين فكرة. بينما المصنّع الأجير الذي يقوم بتنفيذ المصنّع، حتى أصبح يسخر، عند تعامله مع المادة الخام، بفكر و رؤية، تم تحقيق لهما مسبقاً من قبل المعمار. سبب هذا مسخ دور و شخصية الحرفي التقليدي. و ما أن ظهرت هذه العلاقة الجديدة مع الإنتاج، و أصبح تعامل المعمار الأكاديمي بمعزل عن متطلبات المادة المباشرة، حتى أصبح، تبعاً لذلك، أو بسببه، فكراً يتعامل مع فكر من غير أن يخضع هذا الفكر، في أية تهيئة الفكرة، إلى متطلبات المادة. أي أنه أصبح حراً في مخاضات الفكر حين يقدم على تهيئة استراتيجيّة التصنيع. و بهذه الحرية، أو بقدر ما منح نفسه من حرية فكرية عند التعامل مع ضرورات المطلب و المادة، فقد تماسه مع الواقع. و قد تمثل هذا في ظهور عناصر زائفة في العمارة النهضوية، أي عناصر تظهر كما لو كانت إنشائية بينما في واقعها لا تؤدي هذه الوظيفة. ظهر هذا الزيف في أعمال قادة الفكر النهضوي، و يتمثل في عمارة بلاديو (أندريا بلاديو Andrea Palladio) (١٥٠٨ - ١٥٨٠)، و (مايكل أنجلو Michelangelo) (١٤٧٥ - ١٥٦٤) و رين (Wren) و غيرهم. و قد تأسس الفكر الأكاديمي المعماري

(٨) كان هذا في أوروبا منذ بدء العصر النهضوي. أما في العالم الإسلامي، فقد ظهر هذا الميل بوضوح في الخط العربي منذ نهاية القرن الثامن عشر و بخاصة في بداية القرن التاسع عشر، حيث أصبح الخط لا للدلالة على فحوى النص فحسب، بل للمتعة في التكوين الشكلي. فامتزجت الأحرف، و تم توقيع الكلمة فوق كلمة أخرى، مما أصبح من المتعذر قراءتها. و هكذا فقد الخط وظيفته النفعيّة، و كذلك الرمزية، باعتباره نصاً إعلامياً أو مقدساً، و أصبح مجرد أشكال ترضي متطلبات الحس المتلذذ، لا أكثر.



على هذه الفجوة الفكرية بين تهيئة فكرة استراتيجية التصميم بمعزل عن التماس بين المعمار والمادة. ولم يزل الفكر الأكاديمي يفتقر إلى تماس حقيقي مع المادة.

## عاشراً: الإنتاج الممكنن والمعاصرة

و إن أدى ظهور العصر النهضوي إلى تغير جذري في العلاقات الإنتاجية، فإن ظهور الممكنة أدى إلى تغير أكثر جذرية في هذه العلاقات. و إن أدى ظهور التشخص إلى عزل المعمار الأكاديمي عن مرحلة التصنيع، فإن العلوم المعاصرة، بسبب تزايد كمياتها وسرعة توسعها وتنوعها، أحدثت تخصصاً متصاعداً ومركباً ما أدى إلى تجزئة وظيفة المعمار، كفكر وممارسة. في ما يلي بعض معالم هذه التغيرات، وتأثيرها في دور المعمار الأكاديمي في المجتمع المعاصر:

١ - أخذ يتفاقم ما كان يحصل من تغير في دور النشوء في عصر النهضة مع ظهور الممكنة والعلوم المعاصرة. وأصبح التشخص حالة عامة ومقبولة من قبل مختلف المستويات الفكرية في المجتمع، ولذا، تنوعت المدارس والاتجاهات المعمارية، بل أصبح هم المعمار الأول لا إظهار تفرد عن الآخر فحسب، بل إظهار تفرد في كل عمل يحققه، ولا يكتفي بتجاوز المرجعية القائمة بل كذلك يتجاوز المرجعية التي سبق له أن استحدثها. ويتمثل هذا في التغير الذي حققه لو كوربوزيه و فرانك لويد رايت في طرز تصميمهما.

٢ - كان دور الحرفي قد انقسم إلى ذلك المصنّع الأجير والمعمار الأكاديمي، أي تخصص المعمار الأكاديمي في تحقيق الرؤية بينما حدد دور المصنّع الأجير في تصنيع من دون فكر يخصه، ومن دون تماس مباشر مع فكر المعمار الأكاديمي. تأسس الفصل بين دور الحرفي/ المصنّع، الذي أصبح عاملاً أجيراً، في المقابل ارتقى الحرفي المعمار إلى مقام معمار أكاديمي، أو ظهر هذا الدور في المجتمع وشغله معمار من نوع جديد، وانتمى إلى الطبقة الوسطى، وأخذ يتمتع بمقام اجتماعي مرموق. وبينما أصبح المعمار الأكاديمي يتعامل مع الشكل، من موقع بصري فكري، على الورق، أصبح المصنّع الأجير يتعامل مع شكلية لا دور له في فكرها وابتكارها، وغالباً لا يعي قيمها الإستطبيقية. وبقدر ما تعددت الاختصاصات وتنوعت، ظهرت سدادات تعوق انسياب المعلومات، لا بين مراحل الإنتاج فحسب، بل كذلك ضمن المرحلة ذاتها. فمثلاً الفجوة الفكرية التي حصلت بين المهندس والمعمار في مرحلتين: الرؤية والتصنيع.

٣ - وبقدر ما تقدمت العلوم، توسعت الاختصاصات وتجزأت. ويتمثل هذا



التجزؤ في ظهور المهندس الإنشائي و الكهربائي و الصحي و الصوتي و المساح و غيرها من أدوار.

٤ - أدى استحداث المكننة في الإنتاج إلى فقدان العلاقة السبرانية Cybernatics في التصنيع، أو تخفيفها أو تقطيعها. يتصف الإنتاج التقليدي، أي ما قبل المكننة، بأنه استند إلى طاقة مصدرها المباشر جسدية الفرد المؤدي، و لذا هناك تماس مباشر و توجيهي في عملية تغير حالة المادة الخام عند إجراء مرحلة التصنيع، أي هناك تفاعل سبراني لمختلف مراحل التصنيع. إذ في كل حركة جزئية يحققها الفرد المصنّع الحرفي، عند تغير حالة المادة الخام، تلحقها فترة تأمل آنية يستعرض خلالها الفكر ما كان حققه، و يقيّمه. و تبعاً لهذا يقدم الفكر و ينظم سلوكية الحركة اللاحقة، في اتجاهها، و سرعتها، و شدتها. أي هناك حس مباشر و آني في كل حركة تحقق تغييراً في حالة المادة الخام.

لقد استمرت هذه العلاقة السبرانية في التصنيع إلى أن تم إدخال الماكنة بين اليد و المادة الخام، أي إدخال أداة فعالة لا حس فيها بين حس الفرد و التغير الحاصل في المادة. و بهذا فقدت العلاقة الحسية المباشرة في عملية تغير شكلية المادة الخام. أي تغيرت العلاقة بين المؤدي المصنّع، كفكر فعال في تغير حالة المادة الخام، و من جهة أخرى، التغير الحاصل في حالة المادة في آليات التفاعل، التصنيع، على قدر دخول الماكنة بينهما. و قد حصل، في الوقت عينه، أن أقدم المعمار الأكاديمي و احتجز غالب ما كان يتحقق من إحساس و فكر في مرحلة التصنيع و نقلها إلى مرحلة الرؤية، و احتجز وظيفة التصميم، و أصبح يتفرد، في منح، إحساس و عاطفة و ابتكار، إلى المصنّع.

و من هنا فقدت مرحلة التصنيع الفكر و الحس اللذين كانت تتمتع بهما منذ البدء في الإنتاج لدى الإنسان، بقدر ما مُنح دور للماكنة و على قدر ما حرم المصنّع الأجير من الوظيفة الرؤية. و بما أن الفكر في المرحلة الرؤية لا تماس له مباشر مع المادة، لا في مرحلة الرؤية و لا في مرحلة التصنيع، و بقدر ما أصبح المعمار الأكاديمي يحتكر تنظيم سلوكية التصنيع، فقد التصنيع الحس المباشر بمتطلبات خصائص المادة، و بخاصة الميكروية (Micro) منها. فانتقل موقع اكتساب الخبرة في التعامل مع المادة في آليات التعامل معها في مرحلة التصنيع إلى بحوث علمية في خصائص المادة يحققها متخصصون خارج آليات كلتا المرحلتين، الرؤية و التصنيع. أي توسع الاختصاص و تحولت وظيفة دراسة خصائص المادة إلى علم جديد مستحدث يتحقق في مختبرات و أجهزة شديدة التعقيد. و بهذا فقد المعمار الأكاديمي دوره الفكري التقليدي في التعرف على خصائص المادة، كما فقد



المُصنَّع تماسه الآتي مع المادة بقدر ما فقد من العلاقة السبريانية.

٥ - العلوم المعاصرة، و الاختصاص، أخذت العلوم في مختلف المجالات تتطور في العصر النهضوي، فازداد و تسارع هذا التطور، و ظهرت علوم جديدة. أدت متطلبات التعامل مع هذه العلوم، في اكتشافها و تطويرها، إلى ظهور التخصص المكثف، كما أدى بدوره، و بتفاعل معه، إلى تسارع تطور تقانة إنتاج العمارة. و بقدر ما نما التخصص في جزئيات مراحل الإنتاج، انحصر فكر التخصص في الدور الجزئي المخصص له.

لقد أدى هذا التخصص إلى حصر فكر الفرد المختص في أحد جزئيات الإنتاج. فأصبحت المعرفة التي يتعامل بموجبها المؤدي التخصص، لا جزئية فحسب، بل كذلك بمعزل عن متطلبات الإنتاج الأخرى. فظهر التخصص في مجال مرحلة الرؤية في الإنتاج، المتمثل في: المعمار، و المهندس المدني، و الميكانيكي، الكهربائي، و غيرهم، كما ظهر في مرحلة التصنيع: المُصنَّع التخصص في خشبيات الشبائيك مثلاً، و مُصنَّع خشبيات السقوف، و خشبيات الأثاث، كمثال لهذا التخصص في جزئيات الإنتاج. ولم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزئيات الأخرى في الإنتاج، بل بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزئي، تم عزل الفرد عن كثير من متطلبات المجتمع و كثير من مقومات مرجعيته، فأصبح غالب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، و لا يشتركون معه في متطلباته الحسية العاطفية. أي فقدت هموم هؤلاء المتخصصين ارتباطها المباشر مع متطلبات الضمير الاجتماعي. كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة و المجهدة، إلى إهمال التعرف على تاريخ اختصاصه، و من هذا الموقف الفكري اللا تاريخي أهمل التعرف على تاريخ مجتمعه و حضارته؛ الأمر الذي دفع الكثير من هؤلاء المتخصصين في العالم العربي إلى اختزال مقومات الحضارة الإسلامية بمفاهيم غيبية ساذجة، أو اعتمدوا ما فيها من ساذج و غيبي بدلاً من المعرفي و الحضاري.

٦ - المعمار و التقني، هذا لا يعني أن قلة من القادة في فكر العمارة، لم يتمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد و متطلبات المجتمع بعامه، أو لم يتمكنوا من التعاطف مع وجدانية المجتمع كما كان المُصنَّع الحرفي في السابق، إلا أنهم قلة. و من هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من المتخصصين في مجال العمارة: المعمار المثقف، و المعمار التقني. فالأول، و هو الفنان و العالم المثقف، يتعاطف مع المتطلبات الحضارية لمجتمعه، و الآخر، المتخصص التقني، الذي أصبح مجرد مُصنَّع جيد، و هو غالباً ما يجهل المتطلبات الحسية و الضميرية





للمجتمع، و لا تتفاوت<sup>(٩)</sup> همومه و تتداخل مع متطلبات المجتمع الضميرية و الحسية، فهو من ناحية أخرى حصر المرجعيات التي يتعامل معها، و من خلالها ضمن الاختصاص. فقد حصر حسه في الوجود في تخصص معين، و حصر معظم همومه في المستوى الشخصي. فأصبحت رؤيته لحضارة مجتمعه و ثقافتها، مختزلة و متحيزة، و إحدائاتها مجردة من واقعيات تاريخياتها. و بهذا أصبح غالبية معماري المعاصرة، و هم قادة فكر المجتمع في إرضاء حاجة العمارة، بمعزل عن واقعية متطلبات مجتمعهم، الوجدانية و الحضارية بخاصة. إن معماراً كهذا إن أصبح قائداً لا يعدو أن يكون أكثر من قائد أمي، بل أكثر من ذلك، أمي مرتبك الهوية. فلا عجب إن قاد هذا العمار الأكاديمي و المتخصص، المجتمع إلى عمارة ملوثة، و إلى بيئة معمارية ملوثة، و تبيد حسية المجتمع.

كنا وصفنا انسيابية المعرفة، المعلوماتية و العاطفية، بين مختلف مراحل الإنتاج في ما قبل العصر النهضوي. إلا أنه ما أن تقدمت المعاصرة، و تكثف الاختصاص، حتى ازداد احتقان السدادات بين المرحلتين الأوليين، الرؤية و التصنيع. و وصفنا كذلك نتائج هذه السدادات و احتقان انسيابية المعرفة على فكر المصنّع و أدائه. إن احتقان انسيابية المعرفة بين المرحلتين الأوليين من الإنتاج، يعني تبعاً لذلك انسدادها عن المرحلة اللاحقة، التلقي.

لذا، أصبح المتلقي مستهلكاً أمياً، أي أصبح بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المصمم، و كذلك عن مختلف الاختصاصات و التقانة المتقدمة و المتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع. و بهذا الدور في الإنتاج، فقد المتلقي دوره في تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة للمرحلتين الأوليين. فانتقلت وظيفة تهيئة هذه التغذية إلى هاتين المرحلتين، أو تعطلت و اختزلت على حدس المعمار الأكاديمي. و بهذا فقدت الوظيفة الاجتماعية لتهيئة التغذية الاسترجاعية، تماسها مع واقعية التلقي. أي سُلِبَ المتلقي أحد أدواره الخلاقة في الإنتاج، و أصبح لا متلقياً يجهل المعرفة المسخرة، و يجهل المستحدث في المرحلتين الأوليين، بل أصبح كذلك متلقياً معزولاً ضمن مرحلته، و أصم. بل أكثر من هذا، فكلما تفاقم الاختصاص و تركيب، و بقدر ما انتقلت وظيفة تهيئة التغذية الاسترجاعية إلى هؤلاء المتخصصين، أصبحت تهيئة البحث و المعرفة المطلوبة لهذه التغذية تصدر من موقف رؤيوي و مُصنّع و ليس من موقف متلق. و يعني هذا أن المتلقي أصبح يتعامل مع مُصنّعات في إرضاء حاجاته لا

---

(٩) تفاعل الذات مع الذات الأخرى.





مع مُصنَّعات كان له دور في تصور تصنيعها و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجاته، بل بدائل جاهزة تقدم له. و أكثر من هذا، فقد استحدث جهازاً متخصصاً وظيفته توجيه هذا المتلقي في اختيار البدائل، التي لا يعي كيف يتفاعل معها، و التي تتوافق إلى حد كبير مع مصلحة المصنَّع و الرؤيوي في الغالب، و التي أصبحت تخضع إلى النظام السوقي أكثر من خضوعها إلى حاجة إنسانية المجتمع، أي أخضعت إلى حد كبير الوظيفة الاجتماعية لدور التسويق و الإعلان.

لقد ظهرت المجالات و الدعاية السوقية التي تقوم بوظيفة توجيه المتلقي، و إغرائه بما يتعين أن يقتني، و كيفية التعامل مع المصنَّع. و لكن كتاب المجالات المعمارية، و مهني الدعاية السوقية أنفسهم لا يشكلون المتلقي الحقيقي. فوظيفتهم ليست التعامل مع المصنَّع، و اكتشاف واقعية صلاحيته، و لا يتمتعون بتجربة حقيقية تمتد في الزمن للتعرف على المصنَّع، و إنما تسويقه، و ينحصر اهتمامهم في هذا. لذا، بهذا القدر من عزلهم عن واقعية أدائية المصنَّع، فهم أميون في تفهم التلقي. و لذا، بالتعريف هم أميون في توجيه المتلقي الذي يجد نفسه أمياً أمام البديل المقدم له، من بدائل متعددة، للمصنَّع.

٧ - حتى الآن، و نحن نشير إلى الرؤيوي كما لو أنه فرد معين، و بخاصة حينما كنا نشير إلى دور المعمار، حرفياً كان أم أكاديمياً. بيد أنه، ما أن تقدمت المعاصرة، و استحدثت الدول القومية و هيمنت عليها حكومات بيروقراطية، حتى اندفعت هي بدورها فأخذت دوراً فعالاً مهيمناً على مختلف مرافق معيش الفرد، و على وظيفة تصور و تخطيط الرؤية. و من هنا أصبح التصميم المعماري، إدارته و تنظيمه و تخطيطه، يُحقّق من قبل منظمات مبرّطة أو لممارسة تجارية، و هي بمعزل عن تماسها المباشر مع واقعية متطلبات المتلقي. هذا يصح بقدر ما يفتقر المجتمع الصناعي إلى مؤسسات و منظمات المجتمع المدني، التي تقوم بوظيفة تثقيف أفراد المجتمع و إشراكهم في إدارة و تنظيم المعيش، بما في ذلك نقد و تقييم بدائل المصنَّعات التي يواجهها الفرد.

كان هذا استلاباً آخر لدور المتلقي في الإنتاج. و بقدر ما يكون هؤلاء المخططون الرؤيويون بمعزل عن واقعية متطلبات المتلقي، فإنهم يكونون فكراً أمياً، يقود متلقياً أصبح هو أمياً أيضاً.

٨ - لا غرابة إن وجدنا المعاصرة قد سببت تنحي<sup>(١٠)</sup> الفرد المتلقي عن دوره في

(١٠) الاغتراب (Alienation).



الإنتاج. التنحي، بقدر ما يهمننا أمره، له حالتان: الإنسلاخ والانسلاخ. تتحقق حالة الإنسلاخ حينما يحرم الفرد، وهو واع، من تسخير إرادته الحرة في تحقيق المصنّع للوجود والتعامل معه. و تتحقق حالة الانسلاخ حينما يُحرم الفرد أو يحرم نفسه، وهو لا واع، من تسخير إرادته الحرة في تحقيق المصنّع والتعامل معه. إذن التنحي بعمامة، هو إنكار المجتمع لمكنات الفرد الفكرية ودور إرادته الحرة في الإنتاج، أو إنكار الفرد لذاته ولهذه القدرة، أكان هذا بسبب ذاتي طوعي لا واع، أم قسري ومن قبل قوى خارجية قاهرة.

إذن، ما أن عُزل الفرد المعمار، أو عزل نفسه، عن متطلبات المتلقي العاطفية، حتى أصبح أمياً بالنسبة إلى هذه المتطلبات، و تصبح رؤيته متبلدة، و أداة تُبلد المتلقي بقدر فقدانها للعاطفة المتداوته معه. من جهة أخرى كان المصنّع الأجير، هو بالمثل قد حُرم من دور إرادته الحرة في التصنيع، وبهذا القدر فقد عاطفته في التعامل مع المصنّع، فأصبح هو الآخر عاملاً فعالاً في تبليد شكلية المصنّع، و فعالاً في تهيئة ظرف تعامل متبلد بين المتلقي والمصنّع. و هنا مصدر التلوث المعماري في جميع البيئات المعاصرة الحضرية والريفية، وبخاصة في عالمنا الثالث.

### حادي عشر : الحداثة

في حالة مثل هذه، كان لا بد أن يتقدم فكر معماري متنور و يواجه مسألة تلوث البيئة، الحضرية والريفية، بموقف أكثر إنسانية و أكثر اهتماماً في تأثير هذا التلوث في المجتمع. ظهر هذا الموقف منذ بدء ظهور التلوث، في إنكلترا في أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث ظهر أول تلوث بصيغته المخففة. و قد اقترن بهذا الفكر المتنور ما كان يتبلور في إنتاج التصنيع الممكن، لا في العمارة كما كان يمارسها المعمار الأكاديمي، و إنما العمارة التي أخذ يحققها مصنعو الجسور والبيوت الزجاجية و ما إلى ذلك، في إنكلترا و هولندا و ألمانيا و فرنسا و روسيا وغيرها.

ظهرت نتائج متميزة لهذا الفكر الجديد قبل منتصف القرن التاسع عشر، و كان أوج ما حققه هذا الفكر بناء القصر البلوري (Crystal Palace) في لندن ١٨٥١، و من بعده منصة إيفل (Eiffel Tower) في باريس. لم يحرك هذا المبنى، و لا غيره من المنشآت المشابهة، بطفرتها الفكرية، و لا بطرائقية إنشائها، الفكر المعماري الأكاديمي بعمامة، بل استمر هذا في عزل نفسه عن عمليات التصنيع و حصر التعليم في التنظير في مسألة شكلية الشكل. فقد انحصر النقاش الأكاديمي و هموم الهيئة الممارسة بعمامة في مسألة الأفضليات الشكلية: ذوقياً أو دينياً أو وجدانياً أو رسمانياً، وبخاصة مسألة أي من الطرز يتعين أن تفضل: الغوطية أم الكلاسيكية! و هنا لا بد من



الإشارة إلى فكر آخر ظهر في تلك الفترة. ففي هذا الجو المتأزم و المرتبك، ظهر فكر احتجاجي رومانتيكي، و تمثل بـ وليم موريس (William Morris) (١٨٣٤ - ١٨٩٦) و جون رسكن (John Ruskin) في إنكلترا. لم يتمكن هذا من مواجهة واقعية متطلبات المعاصرة، لأنه لم يواجه مسألة تأثير المكننة في كلتا المرحلتين الرؤيوية و التصنيعية، أي تأثيرها في فقدان العلاقات السيريانية في التصنيع، و تبعاً لذلك تأثيرها في التصميم.

كانت العمارة تنتظر حتى بداية القرن العشرين إلى أن ظهر فكر تصميمي يسعى إلى معالجة التعامل مع متطلبات المكننة، و قد قادت هذا الاتجاه مؤسسة الـ «فرك باند» (Werkbund Deutscher) الألمانية التي تأسست عام ١٩٠٧. و بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، تأسست مدرسة الـ باوهاوس في ألمانيا. و قد سعت هذه المدرسة إلى ربط الممارسة التنظيرية بعمليات التصنيع اليدوي الحرفي، و الممكن على حد سواء. لم يدم بقاء هذه المدرسة أكثر من بضعة سنين. مع ذلك، تبوأ مركزاً طليعياً في تطور العمارة، و ذلك في ربط العمارة بالفنون الطليعية، كما حققت شكلية معمارية متوافقة مع متطلبات المكننة.

لذا كان لتجارها، و إنجازاتها، و ما يزال، تأثير جذري في ابتكار شكل معاصر ممكن؛ إذ إنها استحدثت أشكالاً و مفاهيم في التصميم لا يزال يعتمد عليها الفكر الطليعي للحداثة، أو أنها بلورت شكلية عمارة الحداثة. التحق بنهج الحداثة هذا و أسهم فيه، من داخل المدرسة وخارجها، معماريون في ألمانيا و فرنسا و هولندا و النمسا و غيرهم من قادة الفكر الذين أصبحوا بعد قادة الحداثة. و أبرز هؤلاء لو كوربوزيه (Le Corbusier) (١٨٨٧ - ١٩٦٥)، و ميز فان در رو (Mies van der Rohe) (١٨٨٦ - ١٩٦٩)، و الفار آلتو (Aalto) (١٨٩٨ - ١٩٧٦)، و فلاديمير تاتلين (Vladimir Tatlin)، و غيرهم.

لم يقتصر نهج فكر الحداثة على ممارسة مهنية محضة، و إنما كان فكراً مؤكداً على ضرورة توظيف العمارة لتلبية الوظيفة النفسية الاجتماعية لتتوافق مع متطلبات الرفاه الاجتماعي العام و بحسب طروحات إنسانية و اشتراكية. أي انصب الكثير من فكر نهج الحداثة على مسألة متطلبات المعيش الاجتماعي للفرد العادي بما في ذلك الإسكان الصحي للعامة و المدعم بمختلف المرافق الاجتماعية المناسبة الأخرى. أنه فكر عقلاني، علمي، يساري، لا يحدد نفسه بطراز معين، فكر جاء ليُلغي كل الطرز السابقة لعدم توافقها مع متطلبات التصنيع الممكن، لاغياً معها أيضاً الاهتمام بالمتطلبات الإقليمية و خصوصياتها، معتمداً على قدرة المكننة و المعرفة العلمية المتقدمة على تأمين هذه المتطلبات، أي أن متطلبات الفرد المعاصر أصبحت متشابهة، و أنها متساوية في غالب



حالاتها، كما يتمثل ذلك في النقل والاتصال عن طريق: القاطرات والبواخر والطائرات والتلفون اللاسلكي والحاكي / الفونوغراف، والطباعة الممكنة، وغيرها. وقد تمثل هذا التنظير في كتابات لـ كوربوزيه. وهكذا أضحت أحد المقومات الأساسية لفكر الحداثة، وهو دعوة مغلصة لعمارة حديثة دولية متشابهة.

أخذ نهج الحداثة بالانتشار بعد الحرب العالمية الثانية في مختلف بلدان العالم، وفي أوروبا الغربية وأمريكا سواء في التعليم الأكاديمي أم في التنفيذ العملي، وظهرت منشآت كثيرة من تصميم رواد هذا الفكر أو المتأثرين بهم.

لقد افترض فكر الحداثة، بين افتراضاته الكثيرة، تساوي الشعوب في متطلباتها وإمكانات تلبية حاجاتها، ولذا لم يأخذ موقفه النظري بعين الاعتبار، الخصوصية الإقليمية والثقافية والحضارية والصناعية، ولا خصوصية تحديد الهويات الإثنية والوطنية والتراثية وإبرازها ودعمها، ولم يراع كذلك الامكانيات الاقتصادية والحالة السياسية لكل منها.

بكلمة أخرى، أقدمت العمارة الحديثة الدولية على ثورة فكرية تقدمية إنسانية، ومع ذلك، فقد تجاهلت الخصوصية الإقليمية، وأكثر من ذلك افترضت أن متطلبات المكننة المعاصرة تستلزم اختزال التنوع إلى حده الأدنى، إن لم نقل إزالته كلياً، وذلك بقصد توافق الإنتاج، كما تصوره هذا الفكر، مع متطلبات المكننة والمتطلبات الاجتماعية على حد سواء.

### ثاني عشر: ما بعد الحداثة

إذن، كان لا بد من أن يتقدم فكر معماري آخر ليقابل سلبيات فكر العمارة الحديثة الدولية. تبلور هذا الفكر في اتجاهات متعددة، لعل أهمها العمارة المقترنة، أي الخاصة بقطر ما. ونشأ هذا أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة. سعى هذا النهج إلى قترنة الشكل المعماري وتطعيمه بمعالم محلية بهدف التنوع وتجنب الرتابة وبخاصة استحداث الخصوصية المحلية، ومعالجة المتطلبات المناخية والجولوجية الإقليمية. ويتمثل هذا الموقف المقترن في عمارة فرانك لويد رايت في أمريكا، و كارلو سكاربا (Carlo Scarpa) (١٩٧٨-١٩٠٦) في إيطاليا، وأوسكار نامير (Oscar Niemeyer) (١٩٠٧-؟) في البرازيل، و كتزو تانجي (Kenzo Tange) في اليابان.

لم يهدف هذا النهج إلى تجاوز مفاهيم العمارة الحديثة الدولية، لا الشكلية ولا التي تخص الرعاية الاجتماعية.

في الستينيات، برز فكر آخر تصدره المعمار والمنظر الأمريكي روبرت فنتوري



(Robert Venturi) الذي نظر بأن الحداثة الدولية، كموقف فكري، غير قابلة للإصلاح، و قصد بهذا أنها بحكم طروحاتها التي ترفض التنوع و التعقيد المركب في التكوين البصري، لا تتمكن من استحداث عمارة إنسانية.

لقد بين فتوري أن التناقض الحاصل في التكوين الشكلي و ما ينبثق عنه من شكل معقد التركيب يمكن تحقيقه بإدخال بعض المعالم من موقف تأملي قد لا يكون بالضرورة عقلانياً، و أن هذه المعالم التي يتم دمجها قد لا تنسجم بالضرورة أو تتوافق فيما بينها، أو أنها تخص وظيفة منفعية معينة. في خلاصة القول، دعا إلى تحرير الشكل من جدلية إحداثه أصلاً، أي لا ضرورة إلى إخضاع الشكل لمتطلبات التفانة أو المطلب الاجتماعي، بل يركز على اختيار الإرادة الحرة لفكر الفرد وحدها، لذا فإنه يكون موقفاً لا عقلانياً.

من هذا الموقف النظري نشأت عمارة ما بعد الحداثة. و سرعان ما فتحت الأبواب أمام التعامل الحر مع شكلية الشكل، وجاعلة إسقاط معالم ملتقطة من مختلف الطرز و العهود و لصقها أمراً مباحاً و مشروعاً. تمكن، لا شك، بعض رواد ما بعد الحداثة من توليد شكلية معمارية متميزة لما تفردوا به من مهارة ومكنات تصميمية متفوقة. تزامنت مع هذا النهج الفكري في شكلية العمارة أحداث سياسية و اقتصادية ما هبأ الطرف المناسب لانتشار هذا النهج دولياً، و على صعيد التعامل مع الشكل المعماري، كما على صعيد الموقف من العمارة بعامة. و ربما كان أهمها ما يلي:

١ - ضعف الموقف السياسي للفكر اليساري الأوروبي و ارتبائه النظري، أدى بالتالي إلى ضعف موقف الفكر المعماري إزاء مسألة الرفاه و الرعاية الاجتماعية.

٢ - خيبة أمل الفكر اليساري المعماري من تطور الأحداث في الاتحاد السوفياتي و دول أوروبا الشرقية في المجالين النظري و التطبيقي. و اطلاق هذا الفكر على السلوكيات اللاإنسانية التي كان يمارسها قادة الأنظمة الشمولية.

٣ - التكاثر الأسّي للنفوس في العالم ما أخذ يلوث البيئة الاجتماعية و الطبيعية من دون وجود فكر سياسي أو ديني جريء و واعٍ قادر على وضع الحلول و تحقيق الإجراءات المناسبة لتخفيض التوسع السكاني.

٤ - تلوث البيئة الجغرافية بسبب تصنيع طائش يلته و راء الريح السريع من دون وجود فكر سياسي أو ديني و واعٍ أو مهتم يوقفه عند حده.

٥ - عدم التزام المعمار الغربي عند تعامله مع دول العالم الثالث أصول ممارسة المهنة المعتمدة، جرياً و راء ربح قد لا يتحقق بغير تلبية متطلبات جهات صنع القرار





في تلك الدول. ما أضاف عاملاً سلبياً مؤثراً آخر على مستوى التعامل.

٦ - تولى رونالد ريغان (Ronald Regan) في أمريكا و مارغريت ثاتشر (Margret Thatcher)، في إنكلترا مسؤولية الحكم و اعتمادهما الاقتصاد الحر و السوق الحرة. وبهذا انفتح أمام بعض المنظمات التجارية و الصناعية إمكانات جمع أموال طائلة ما حداها على إنفاق مبالغ ضخمة على أبنيتها، وبالنتيجة تبني عمارة البذخ.

٧ - تزعزُع الفكر اليقيني في الفلسفة والعلوم بعامة، و تفشي مبدأ اللا يقينية (Uncertainty) عند الصفوة من المجتمع، أضعف، إن لم نقل ألغى إلى حد بعيد الإيمان بالاحتمية التاريخية و بالتالي اليوطوبية اليسارية. كان ظهور النهج اللا عقلائي الذي روج تحرير الشكلية من متطلبات التفانة، و ظهور مفهوم السوق الحرة، و امتزاج هذين الموقفين مع ظهور المؤثرات التي أشرنا إليها، قد أربك الفكر المعماري. ما أدى إلى انزلاق هذا الفكر إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها. ليس هذا فحسب بل أخذ نهج آخر و في عزلة فكرية يمارس عمارة مبهرجة تخص متطلبات السوق الحرة، عمارة لا تماس لها مع متطلبات عامة المتلقين في المجتمع. و هو فكر يرجع في تكوينه أساساً إلى المفاهيم الميتافيزيقية الأفلاطونية، و هي فلسفة تعتبر الشكل، المثال Form، خارج واقع الوجود الدنيوي، و تبعاً، خارج الممارسة الإنسانية في التعامل مع وجود معيشها اليومي؛ بمعنى اللجوء إلى مفهوم غيبي للوجود، و أن يعرض بصيغ فلسفية منطقية.

و لم يكن فكر المعمار الأكاديمي هذا وحيداً في هذا الانزلاق السلوكي. لقد شهد هذا القرن علوماً جديدةً متعددة، و علماء جدداً ثورويين غيروا مفاهيم المعرفة. بيد أنه لم يمض وقت طويل و إذا بهم يصبحون مأجورين عند منظمات مالية و إدارية همها الأول ليس المعرفة المطلقة و إنما المصلحة الخاصة. فقد ظهر علماء الفيزياء المكتشفون لظاهرة الـ كم Quantum و النظرية النسبية، في مطلع هذا القرن، و هم أكاديميون ثورويون. إلا أنه مع تطور القنابل الذرية و المنظومات الدفاع الإلكترونية، أصبح الكثير منهم تابعاً لسلطات الدولة و خاضعين لمنظوماتها السرية و الحربية، فأصبحوا يمارسون المعرفة العلمية كما لو كانوا موظفين بمقرطين. كما أصبح الكثير من علماء الاكتشافات الجديدة في البيولوجية الجزيئية (Molecular Biology) و الجيولوجية و تكتونية قشرة الأرض (Tectonics)<sup>(١١)</sup> مأجورين لدى الشركات العالمية الكبيرة. الاعتراض هنا ليس على العمل مع منظمات هدفها الربح، و إنما على





انقياد الفكر الأكاديمي، و هو الفكر القيادي الحر و المتخصص في المجتمع، للانزلاق في سلوكيات أشبه بمستخدمي مأجور لمصلحة هذه المنظمات. و بهذا الموقع في المجتمع، فقد هؤلاء العلماء الكثير من دورهم الاجتماعي و الوجداني و المتخصص الحر. و لم يكن هذا التحول عارضاً في موقف الأكاديمي المتخصص، بل هو حالة متوافقة مع التغير الحاصل في هدف إرادة الإنتاج بعامة و إدارتها. فبينما كان الإنتاج، فيما مضى، يُحقق من قبل إرادة تهدف إلى الربح كما تهدف إلى إرضاء حاجة اجتماعية، أصبحت هذه الإرادة مسيرة من قبل أرقام البورصة، و هي أرقام لا ترجع إلى إرادة، و لا تتصف بتعاطف مع وجدانية المجتمع. لذا، فقد المجتمع في حالة اجتماعية مثل هذه، إرادة التطلع المستقبلي نحو بناء مجتمع أفضل، و بالتالي فقد المعمار دوره الاجتماعي في تهيئة تخطيط فكري و تطبيقي لبناء المجتمع الصالح. و من جهة أخرى، فإنه فسح لقادة الفكر المعماري مجالاً لم يسبق له مثيل في ممارسة هدف البذخ بقصد إظهار قوة الرأسمال المتراكم. و يتمثل هذا البذخ في أبنية البنوك و المنظمات التجارية و الصناعية و بهرجتها.

وهكذا انشغل الفكر المعماري القائد، و كذلك الممارس، إلى حد كبير في شكلية الشكل بعيداً عن مواجهة إشكالات التلوث البيئي و السكاني و الذوقي. أي أنه انشغل في رؤيوية عبثية لا يتجاوز هدفها كثيراً وظيفة عرض الزهو. و يتمثل هذا الفكر بأعمال فيليب جونسون (Philip Johnson) الأخيرة، و تشارلز مور (Charles Moore)، و روبرت شترن (Robert Stern)، و بيتر آيزنمان (Peter Iseman). و بكلمة أخرى، سبب الربح المتصاعد و السريع الذي حققته الرأسمالية في عهد ريغان و ثاتشر، نشأة فكر معماري ميال للقبول و الإذعان لاستحداث عمارة مبهرجة، من غير الاهتمام بواقعية متطلبات المجتمع، ففقد المعمار إنسانيته بقدر ما فقد موقعه الإنتلجنسي، و عجزه عن التجاوب مع واقعية متطلبات وجدانية المجتمع. و في المقابل فقد المجتمع إنسانيته و تبلد، بالقدر الذي فقد دوره كمتلق صالح، و بقدر ما أصبح يتعامل مع بيئتين متباينتين: عمارة مبهرجة مغالية في الكلفة، و بيئة معمرة ملوثة.

كان هذا وصفاً مختزلاً لتطور دور المعمار في المجتمع، باعتباره المتخصص و القائد الفكري في إرضاء حاجة التعمير بعامة. و هو تطور من ذلك الحرفي اللا متخصص، إلى المعمار المتخصص و الأكاديمي. غير أن لكل مجتمع ظروفه خاصة تميزه، و تبعاً لذلك دور المعمار فيه و موقعه في تنظيم المجتمع. لذا، فممارسة المعمار الغربي اليوم ليست كما هي في العالم الثالث، و منه العالم العربي، و إن تشابهت بعض الأدوار و الممارسات، و لا سيما التشابه في التكوين الشكلي و التقانات المسخرة في تحقيق هذه الشكلية. مع ذلك، فالاختلاف بينها جوهري.



فبينما يستحدث المعمار الأوروبي الشكلية و التقنية التي تحققها، و له دور فعال في فكر و دور المجتمع المدني، و تبعاً لذلك تنضج المجتمع المعاصر، فإن موقع المعمار العربي بعامة بالنسبة إلى تجدد و تطور هذين المقومين، إما منبهر بمظاهر الحضارة الأوروبية و لذا فهو تابع مستتبع لها، أو يعاني من ردود فعل لاعقلانية ضد الحداثة، و مرهب منها فيلجأ إلى مفاهيم مبسطة، ساذجة، سهلة المنال، و متوافرة في الصعيد الأسفل، الغيبية، أو نجده لا يبالي بهوم المجتمع منزوياً مع همومه الخاصة. و في كل الحالات يزرع تحت عبء أنظمة استبدادية، و منظمات مجتمع أهلي متخلف و متصلب في فرض إرادته على حرية إرادة أفراد المجتمع، التي هي أساساً منسلخة، لا تعي أنها مستلبة الإرادة. و لذا لا دور لفكر المعمار العربي في إدارة المجتمع و قيادة فكر تعمير البيئة، لأنه لا يمتلك قاعدة مجتمع مدني، يستند إليها، أو له دور في استحداثها.

و بينما لا يعاني إلا قلة من المماريين الأوروبيين من سلبيات لاعقلانية نهج ما بعد الحداثة و انزلاقاتها اللا وجدانية، فإن الكثير من الممارسين و الأكاديميين، في العالم العربي، منبهرون بلا عقلانيتها. و إن ظهر التلوث المعماري في الغرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر، في المدن الصناعية في إنكلترا، فقد بدأ الغرب بعامة يخفف حدته و يعالج مسبباته، بينما نجد أن انتشار هذا التلوث في البلدان العربية يتوسع و تشتد حدته في مختلف مواقع و صعد التعمير.

مع ذلك ظهر منذ الأربعينيات فكر معماري قيادي في العالم العربي، و حقق تجارب رائدة في تشكيلات محلية، تمثلت في الموقف الرومانتيكي لـ حسن فتحي في مصر، و غيرها من تجارب في الحداثة العقلانية في العراق و لبنان على سبيل المثال.

كنكستن، ١٢ أيار/ مايو ١٩٩٧

## الفصل الخامس

### التقانة الاجتماعية و بيئة الحرب(\*)

---

(\*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة «إعادة أعمار المدن بعد الحرب» التي نظمها الاتحاد الدولي للمعماريين، فرع لبنان، في بيروت بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧. وقد نشرت في: العربي، السنة ٢٠، العدد ٢٢٩ (آذار/مارس ١٩٩٨)، ص ١٦ - ٢٩.

مكتبة

الفكر الجديد





## أولاً: صفات وجودية الإنسان

يتصف الإنسان بسمتين متأصلتين في جوهر وجودية كيانه، أولاهما: يولد الإنسان وفيه نقص طبيعي، وهو نقص إن لم يطمئن، لا يتمكن الفرد الإنسان من البقاء؛ وثانيتهما: وعي وجوديته كفرد يتفرد، له خصوصيته، وواع وجوده كجزء من مجموعة متماسك معها.

### ١ - السمة الأولى: النقص في الوجودية و سده

يشارك الإنسان جميع الحيوانات، بأنه لا بد له من أن يجسد كيانه، أي يمتد خارج جسديته، و يقتلع و يستخرج، من البيئة الطبيعية، مواد القوت التي تؤمن له استمرار البقاء و إدامته، كالماء و الطعام. كما لا بد له من أن يسخر موجودات البيئة، كمادة خام، و يحولها إلى أداة تعامل مع متطلبات حاجات معيشه، كالملجأ و السرير و العربة.

يختلف الإنسان عن الحيوانات الأخرى في مسألتين أساسيتين، هما، أولاً: يولد الإنسان في الوجود و هو يفتقر إلى أداة التعامل، أي لا يستورث أداة التعامل بالغريزة، كما يستورثها الحيوان في المقابل، كأداة القطع و البناء و الجناح، مثلاً، و لا يستورث استراتيجيات التعامل، كالافتراس و الدفاع و البناء و التسلق و الطيران و التحليق. مع ذلك، فهو ثانياً: يولد مُستورثاً إمكانات عقلية هائلة و أوصالاً مرنة و قابليات للتكيف لإفعالات متنوعة، فيحولها إلى قدرات متطورة. و بهاتين السمتين يتفوق على الحيوان، تفوقاً نوعياً.

### ٢ - السمة الثانية: وعي الوجود المزدوج، التفرد و التضامن

إن السمة الأخرى التي يتصف بها الإنسان، و متأصلة في جوهر وجوده، هي وعي وجوده الذي يتفرد فيه، و تماسك هذا الوجود مع الآخر. إذ ما أن يولد الإنسان، و يشغل حيزاً في الوجود، و منذ الطفولة الرضيعة، يعي أنه يمتلك وجوداً يتفرد فيه بين الأشياء الجامدة و الحية. أي، يتمتع وعي الفرد بخصوصية تحدد هويته

كما يتصورها هو، و هي خصوصية يقيّمها بقدر ما تؤمن له البقاء، و بمقارنة هذا البقاء مع ما يتمتع به الآخر. إلا إن وعي هذا الفرد، و خصوصيات الهوية، يشترط وجود كيان اجتماعي، أي وجود الفرد ضمن المجموعة. فبينما يتطلب الفرد وجود ظرف إفعال الخصوصية، و إلا فقد الفرد همه في تقييم ذاتي مناسب، مقارنة بالغير، و بهذا يعرض بقاءه للزوال، بقدر ما يفقد همه لتحقيق هذه الخصوصية. في الوقت نفسه، يتطلب هذا البقاء، في المقابل، الوجود بين الجماعة، و هو البقاء المكمل للأول، و يحقق بهذا، توافق خصوصيته مع خصوصية الآخر، ليؤمن ظرف تعامل منسجم، و مدعماً به و مدعماً له، أي تحقيق التماسك الاجتماعي. و بينما غالبية سلوكيات هذا التماسك عند الحيوان مستورثة غريزياً، فهي عند الإنسان قدرات غريزية، يتعين أن يكتشفها، أو يتلقنها أو يتعرف إليها، و يكيّفها لتتوافق مع متطلبات التطور الاجتماعي. كما يتعين أن يقولها أو يؤطرها و يصوغها بإيديولوجيات و مرجعيات يلتزمها فترات معينة.

إذن، هو يولد من غير أن يمتلك سلوكيات لصيغ التماسك الاجتماعي، و إن كان هذا التماسك ضرورة متأصلة في تأمين بقائه، و في وعي هذا الوجود. و بقدر ما هو واع ضروريات هذا التماسك و وجوديته، و هو مبتكر و منظم له، فهو في الوقت نفسه، يكون واعياً تفردية خصوصية هذه الوجودية، و يسعى إلى حمايتها، و إلا أصبح الوجود الواعي حالة مثبّطة، منسلبة<sup>(١)</sup> و منسلخة<sup>(٢)</sup> من قيم إنسانيتها. و يعني هذا، أنه لكي يتمكن الفرد من تأمين بقاء لوجوديته الواعية لائق بإنسانيته، عليه أن ينظم سلوكيات معيشه، و/أو تهبيء له ظرف تحقيق توازن مناسب بين القيمتين: تفردية خصوصية الفرد، و في المقابل، مراعاة متطلبات التماسك الاجتماعي، و توافقها. إذ يظهر هذا التوازن في المجتمع، كوعي لعلاقات الوجود المتداخلة، بحالات نسبية متنوعة. تتطور نسبية هذا التوازن، و تتغير و تتأثر بالظروف التي يتعرض لها الفرد في مجتمع ما، و ظروف المجتمع في تطور تاريخ حضارة الإنسان.

الخلاصة، يؤلف هذا التوازن، سمة جوهرية في معيش الفرد و الجماعة، لأنه يؤلف علاقة متأصلة في وجودية الإنسان الواعي.

(١) المنسلب، مستلب الإرادة، و هو واع بهذا الاستلاب، حينما تكون حالة الانسلاّب استتباعاً مجرم الفرد من تسخير إرادته الحرة في تنظيم خصوصية معيشه و علاقة هذا بضروريات التضامن و هو واع بهذا الاستتباع و قسر إرادته.

(٢) المنسلخ، هو ذلك المستلب الإرادة و غير واع، أو هو في حالة انسلاّب من دون أن يكون الفرد واعياً.





## ثانياً: أداة التعامل مع البيئة

نشير مرة أخرى إلى تباين جوهري بين الإنسان والحيوان في علاقاتهما مع البيئة. فبينما يستورث الحيوان أداة التعامل مع البيئة و استراتيجيات هذا التعامل، أي يستورث الحيوان أداة و سلوكيات التعامل التي يواجه بها البيئة كمادة خام و غيرها، و يصنع أداة تأمين البقاء، و يتمثل هذا في منقار الطير و قدميه التي يسخرها في تصنيع العش، أو فم العنكبوت في تصنيع الشُع. على الإنسان، في مقابل هذا، لكي يتمكن من مواجهة البيئة كمادة خام، أن يصنع، بمعرفة يبتكرها، و بتسخيرها يُصنع أداة تأمين البقاء. أي عليه أن يُصنع، في البدء، أداة التعامل كالطرق و القص و الكبس و الصب و غيرها، ليتمكن من تحقيق أداة تأمين البقاء مثل الملجأ و المخزن و العربة و السرير و السلة و القدر.

## ثالثاً: الثقة الاجتماعية

إن ابتكار معرفة التعامل، و تسخيرها في تحويل المادة الخام إلى أداة تصنيع، و بالتالي التعامل مع المادة و تصنيع المُصنَّعات، تؤلف بمجملها، الثقة. و بما أن تحقيق هذه المقومات يتم بالضرورة في بيئة اجتماعية، حيث لا بد من تفاعل الفرد مع الجماعة، و في صيغة من تعامل معينة، لذا، فهي في واقعيتها ثقة اجتماعية بالضرورة.

## رابعاً: المطلب الاجتماعي

و إذا رجعنا مرة أخرى إلى متطلبات البقاء، أي سد النقص الطبيعي الذي أشرنا إليه في البدء، سنجد، كما وجدنا الثقة، أن هذا المطلب هو كذلك اجتماعي. لأنه، و إن يتحقق وعيه من موقف متفرد، في داخل نخيلة الفرد و احساساته، فإن رؤيته كنقص و مطلب: نوعيته و حدته و أفضليته و معاييرهِ و مقارناته، لا تتحقق إلا بظرف اجتماعي، حصيلة تعامل مع الآخر و مقارنة ما لذات بالآخر؛ ما يعني أن المطلب كروية للحاجة و رؤية كيفية إرضائها، اجتماعي بالضرورة.

## خامساً: العلاقة المتبادلة بين المطلب الاجتماعي و الثقة الاجتماعية

يعي الفرد نقصاً في وجودية البقاء، الذي يظهر له كمطلب اجتماعي لا بد من سده و إرضائه، فهو حاجة لا بد من طمأننتها. كما أن هناك في المقابل، ثقة اجتماعية تهيء الوعي لرؤية مناسبة لكيفية معالجة هذا النقص، و بالتالي تحقيق أداة إرضاء هذا المطلب. إذ يؤلف كل من هذين الكيانين مستقطبين مواجهين و متفاعلين،



يتفاعلان في تداخل و تبادل. و بتفاعلهما تتحقق، كمحصلة له، أداة إرضاء الحاجة، أي المصنّع. إذن هناك علاقة جدلية متأصلة بين المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية؛ إذ لا يظهر تصور التقانة، و أفعالها و تحقيقها ما لم يواجهها مطلب، و لا يتحدد المطلب في المخيلة. من دون أن يواجه تقانة، و يتأطر بها و يؤطرها بإيديولوجيته، و بصيغها كبرديات Paradigm فكرية فعالة. و بهذا، يكون الإنسان قد أضفى الصفة التاريخية على تعامله مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية.

## سادساً: أصناف المطلب الاجتماعي و توازنها

يظهر المطلب الاجتماعي عند الإنسان، بثلاثة أصناف متداخلة، و في الوقت نفسه متميزة. فهي متداخلة لأن كلاً منها يدعم الآخر و يكمله، و هي متميزة لأن كلاً منها يمتلك مقومات و حركات يتفرد بها. و هناك لكل من هذه المقومات وجود تتميز به، أو لكل منها معرفة و قيم و تقانة تميزها. مع ذلك، بسبب تداخلها، و وجود كل منها كحاجة متأصلة في وجودية الفرد و المجتمع، بات لا بد من تحقيق هذا تداخل متوازن بين هذه الأصناف. من دون هذا، أو مع إخفاق التعامل في تحقيق هذا التوازن، يشبط التصنيع، أو بقدر ما يفسد توازن رؤية أصناف الحاجة كمطلب، يفسد تصنيع أداة إرضاء الحاجة، و بهذا القدر تفسد خصوصية معيش الفرد، و بالتداخل يفسد معيش الجماعة.

فالتوازن بهذا المفهوم، بين أصناف المطلب الاجتماعي، عند تحقيق أداة إرضاء الحاجة، و بالتالي إرضاؤها، يؤلف ضرورة متأصلة في وجودية الفرد و الجماعة. إن الأصناف الثلاثة للمطلب الاجتماعي، هي:

### ١ - الحاجة النفعية

و هو المطلب الذي يؤمن البقاء العادي، كالحماية ضد العوامل الطبيعية - عن طريق أداة كالدار و الخيمة، و الحماية ضد العدو و المفترس - و يتحقق هذا عن طريق أداة كالأسوار و القلاع، و يتحقق تأمين الراحة البدنية - عن طريق أداة كالسرير و الكرسي، و تأمين الحزن - بواسطة الصندوق و السلوة (Silos)، و النقل - بواسطة العربة و الزورق.

### ٢ - الحاجة الرمزية

الصنف الثاني للمطلب هو الرمزية، و هو الصنف الذي يؤمن إرضاء حاجة الهوية. يحدد هذا رؤية الذات لوعي الذات، أي يعين موقع خصوصية الذات بالنسبة



للأشياء الأخرى الخارجة عن الذات، الحية و الجامدة. و يعرض هذه الخصوصية للغير، و يقارنها مع هوية الغير، و بهذا يحقق دعمها لتأمين بقاء خصوصيته التي يتفرد بها بين الجماعة. و في الوقت عينه، فهو الصنف للمطلب الاجتماعي الذي يربط هذه الخصوصية، النفس الذات الواعية بتفردية وجوديتها، مع الخصوصيات المتفردة الأخرى، في حالاتها المتفردة أو الجماعية، أي يداخلها مع «الأخر»، و بهذا يحقق التماسك الاجتماعي.

و تتمثل أداة إرضاء الحاجة الرمزية لخصوصية الفرد في المعالم التي تحملها المصنّعات و التي ترضي وظيفة التعبير عن الهوية، و التي تتمثل، مثلاً، بمعالم خصوصية الدار. كما تتمثل هذه الأداة بمعالم كخصوصية لباس الفرد التي تميزه عن غيره، أو الحلي التي يحملها؛ كما تتمثل أداة رمزية التماسك الاجتماعي، أي تماسك خصوصية الفرد مع خصوصية الجماعة التي ينتمي إليها: باللباس الإثني، و الطراز المعماري المحلي، و صلدية سور المدينة، و أبهة السلطة، الدنيوية و اللاهوتية، و في تنوع أداة طقوسها الدينية و الترفيحية، الدورية و الطارئة.

### ٣ - الحاجة الإستيطيقية

إن تحقيق إرضاء الحاجتين الأولين، النفعية و الرمزية، يتم عن طريق تهيئة أداة إرضائها للوجود، أي المصنّع، و تسخيرها لهذا الغرض. بيد أنه لا بد أن يتكرر التعامل مع هذا المصنّع، مع تشكيلات المعالم التي يحملها، حتى يتم استنفاد إمكانيات توظيفه. غير أن التكرار في التعامل يؤدي إلى الملل عند نفسية الإنسان، و كلما استبدل المصنّع بغيره كلما حدث الملل، و استنفدت طاقات كبيرة في تحقيق هذا المنحى، و هذا استنفاد مفرط قد يهدد البقاء. لأنه يفرط في تسخير الطاقة الاحتياطية لمواجهة الطوارئ، فيجهد التعامل مع متطلبات البيئة و يرهقه. لذا كان لا بد من ابتكار حلّ لهذا التناقض المتأصل بين نفسية الفرد التي تمل التكرار، و من جهة أخرى، كلما أفرط في استنفاد الطاقة فيما لو تم استبدال المصنّع كلما حدث الملل. و بسبب ضرورة مواجهة هذا التناقض، ظهرت حاجة ثالثة مكملّة للأولين و متداخلة مع ظهورهما، و هي الحاجة الإستيطيقية، و كان هذا خلال مراحل تطور تكوين فكر الإنسان.

إن وظيفة هذا الصنف من الحاجة، هي تخفيف الملل عند تكرار التعامل مع المصنّع. و قد حقق تطور فكر الإنسان العاقل هذه الوظيفة عن طريق إحداث تنوع منظم في المعالم التي يحملها المصنّع، بدلاً من استبدال المصنّع ككل. إن آلية تخفيف الملل تتحقق عن طريق إضفاء ازدواجية متناقضة على المعالم. بمعنى أنه يفترض تحقيق التنوع



حرية التعامل مع الشكل واستحداثاته، من دون وجود محددات لا في الكم ولا في النوع، وإلا لما تحقق التنوع. ولكن هذه الحرية تتناقض مع الهدف لأنها تؤدي إلى الفوضى وبالتالي يعجز التنوع عن طمأننة الاستمتاع بالتنوع. لذا يرافق هذا التنوع، ويضبط تنظيمه، بحكم كونه تنظيمياً يبنى على محددات. وهنا مصدر التناقض في تحقيق إستراتيجية التنوع وازدواجيتها. فمن جهة، تحمل المعالم صوراً متعددة في حالات ملتبسة بحكم كونها متنوعة من دون ضبط، ومن جهة أخرى، يُنظم عرض تعدد هذه الصور ببنوية واضحة عقلانية، وبشرط أن يُحقق توازن ماهر لازدواجية التناقض المتأصل فيها. وبسبب تحقيق هذا التوازن، وتكراره في المخيلة، يتهياً ظرف لتعامل ديناميكي بين هذين المتناقضين للتعامل مع المصنّع، أي يكتسب التعامل ديناميكية ملازمة له بسبب تكرار إفعال هذا التوازن في محاضرات المخيلة. لذا، بقدر ما يتحقق هذا التوازن ويتكرر في المخيلة، أو يفاعل، يتجاوز الفكر المتفاعل التكرار الممل. ويشترط إفعال هذه الديناميكية، من جهة، أن تحمل معالم المصنّع تناقضاً متوازناً بين الصفتين - التنوع والتنظيم والتحكم - ومن جهة أخرى، تمتلك نخيلة الفرد الفاعل، في مختلف مراحل الإنتاج، مكنة التفاعل والتجاوب مع هذا التناقض المتوازن.

لا تؤلف الرغبة أو النزعة نحو التنوع وفي المقابل الضبط للتنوع، وازدواجية الموقف، حالة نفسية عفوية متناقضة، بل إن هذه الازدواجية في موقف الفكر من الوجود متأصلة في تكوين الدماغ، حيث تنبني على ضروريات تأمين البقاء. فالتنوع ضروري لأنه يواجه مسألة الملل السريع الذي يحصل حين يتعامل بتكرار مع معالم معينة. وهذا الحس بالملل ضروري لأن تأمين البقاء يتطلب الانتباه وتدريب المعرفة والحصول على المزيد منها ليتمكن الفرد العيني من تأمين الدفاع عن البقاء عن طريق هذه المعرفة المستجدة والانتبهة. وهنا يكمن مصدر أهمية التنوع. ولكن التفاعل مع المستجدات يتطلب معرفة سريعة ليتمكن الكيان العيني من تقدير الحالة القائمة واتخاذ موقف سريع لتأمين البقاء؛ ما يعني أن يقدم الدماغ في آليات المواجهة مع المستجدات وينظمها بسرعة كنمط، أو أنماط، ضمن قدرات استيعابه التنوع القائم في الوجود الطبيعي. وهنا يكمن مصدر أهمية القدرة الطبيعية الغريزية على الاختزال والإنقاص والتنميط، وبالتالي التحكم في التنوعات وتنميطها. وبإفعال مثل هذا، مع معالم المصنّع، تكتسب شكلية معالمه، بالنسبة إلى هذا الفرد، صفة القبول والاستحسان، بما يصطلح عليها باللغة السائرة الجمال، أي يكتسب الفرد الفاعل المتعة بهذا التعامل، وإن تكررت إفعالاته، وبقدر ما يتضمن الشكل المتعامل معه أنماطاً على صعد ومستويات متعددة، وقابلة للاكتشاف تعاقباً. إن وجود هذه الأنماط المتنوعة، واكتشافها المتعاقب، والاستمتاع المتكرر المتعاقب بها، ما هو إلا تعريف الفن الرفيع الكلاسيكي.



يتصف التكرار الحاصل في هذا التعامل، بديناميكية متناقضة و متوازنة في الوقت نفسه، و هو مصدر وظيفتها و سبب ظهورها كحاجة في فكر الإنسان. تتوضح صفة هذه العلاقة الديناميكية في تحقيق إرضاء الحاجة الإستيطيقية، إن رجعنا إلى بعض الأمثلة للبنى التي حققته عبقرية الفكر البشري: تمثال للملك المصري ميسيرينوس (Mycerinus) و زوجته، بنية البارثينون في أثينا، مقرنصات قصر الحمراء، فيلا روتوندا (Rotonda) للمعمار اندريا بلاديو، منظر ل سنت فيكتور (Sante-Victoire) للرسم بول سيزان، كنيسة نوتردام في رونشام ل لو كوربوزيه، رباعيات عمر بن الحيام، و رباعيات بتهوفن. في كل من التكوينات الشكلية لهذه البنى هناك تنظيم صارم لعقلنة العرض، و في الوقت نفسه، هناك ما يتناقض مع هذا بعرض صور و شكليات متعددة، بأبعاد لا متناهية، تركز على عرض التباسات لا متناهية في شكلياتها الجزئية و العامة. و الالتباس هنا لا يعني أبداً الغموض، بل العكس تماماً. إذ يعني أننا كلما كنا على وشك اكتشاف و الوقوف على صورة ما في المعالم، و التعرف على مؤشراتنا و فك ألغازها، نجد أنفسنا، إحساساتنا و تصوراتنا لها، من الموقع الذي كنا فيه، تنفتح أمامنا صورة جديدة، في بُعد جديد، كما لو لم نع وجودها، فتظهر لنا فجأة، صورة جديدة يتعين الخوض فيها، في دورة لاحقة و نقدم على اكتشافها، و التفاعل معها. إنها صورة تكمن في البعد الجديد الذي نحن في دور الخوض فيه، و اكتشافه. و هكذا، من نمط كان ملتبساً فتم فكه، إلى نمط جديد نكتشفه كبعد جديد إلى النمط القديم، و هو نمط كالذي سبقه، لا يفهم فيبقى ملتبساً، و لا نعيه إلى أن نكتشفه. و هكذا نتقل من بُعد إلى بُعد آخر، إلى ما لا نهاية، و نحن نبدأ من جديد، كلما تفاعلنا مع هذه الديناميكية المركبة، و بقدر ما حققت عبقرية الرويوي تركيب أنماط في تركيب تصاعدي في التباسات منظمة، فنستمتع بلعبة الوجود كلما تفاعل و نلعب هذه المركبات الإستيطيقية.

## سابعاً: مقومات التفانة

تتألف التفانة من مقومات متعددة، أهمها:

١ - المعرفة.

٢ - مهارة التعامل.

٣ - المادة الخام و خصائصها.

و هناك مقومات تفانية تخص كلاً من أصناف الحاجة. فمثلاً هناك معرفة تخص الإستيطيقية و معرفة تخص الرمزية و معرفة أخرى تخص النفعية، و هكذا الأمر في ما





يخص المقومات الأخرى. لذا تحمل معالم المصنع مؤشرات ذات معانٍ و وظائف متعددة، وإن كانت متداخلة، يوظف كل صنف منها ليرضي صنفاً من الحاجة. كما أن هناك تعاملاً يخص كل صنف من أصناف الحاجة في مختلف سيورات الدورة الإنتاجية في تصنيع المصنع.

## ثامناً: الدورة الإنتاجية

تؤلف التقانة الاجتماعية و المطلب الاجتماعي قطبين متفاعلين، و بتفاعلهما تتحقق الدورة الإنتاجية. فيظهر المصنع للوجود و عند تشغيله يتحقق إرضاء الحاجة. و للدورة الإنتاجية ثلاث مراحل، هي: الرؤية و التصنيع و التلقي. في المرحلة الرؤية يعي الفرد الحاجة، فيميزها و يهيئ في مخيلته تصوراً لأداة إرضائها، و بالتالي يهيئ استراتيجية تصنيعها. تلي هذه، مرحلة التصنيع، و هنا يواجه الفرد المؤدي المصنع: المادة الخام، و يفاعلها و يغير حالة تكوينها الشكلي، فيولد للوجود المصنع، و هو أداة إرضاء الحاجة. في المرحلة الثالثة يقدم الفرد المتلقي و يسخر المصنع في إرضاء الحاجة، و ما أن يتحقق هذا، حتى تنتهي الدورة الإنتاجية. و تمتد المرحلة الثالثة، التلقي، و تصل الدورة الإنتاجية بتلك التي تعقبها. فيقدم المتلقي و ينظم الخبرة التي اكتسبها خلال تعامل إرضاء الحاجة، و يرسلها إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة كتغذية استرجاعية. فتؤلف هذه التغذية المعطى الأساس في إفعال هذه الدورة.

### ١ - الفرد الفاعل و المحفز

في الاستقطاب الذي وصفناه بين المقررين: المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية، يظهر قطب ثالث. أو بسبب وجود هذا المستقطب الثالث، و هو الفرد المؤدي، يظهر إلى الوجود القطبان الأولان، و يكون ظهورهما فقط حينما يفاعلهم الفرد المؤدي، و بسبب هذا التفاعل. لذا يكون ظهور هذين المقررين عرضياً دائماً، أي يظهر بسبب وظيفة محددة في فكر القطب الثالث، المؤدي. كما إن شرط إفعال فكر المؤدي الفاعل، في أي من مراحل الدورة الإنتاجية، هو وجود هذين المقررين، و إن بصيغها اللا متبلورة في الفكر في آليات بدء المواجهة.

يؤلف الفرد المؤدي القوة الحقيقية لإفعال التفاعل، و تحفيزه، بين القطبين. و الفرد هنا، في تحقيق هذه الإفعالات، يُفاعلها بصفتين: الفرد المتفرد، و هو في الوقت نفسه، الفرد المتداخل و التماسك مع المجتمع الذي يهيئ له المرجعية المعرفية التي تؤهله و توفر له ظرف القدرة على إفعال المقررين أصلاً. و يظهر الفرد، الذي





يفاعل و يحرك المراحل الثلاث للدورة الإنتاجية، و بثلاث حالات، فهو فرد مؤدٍ رؤيوي، و فرد مؤدٍ مُصنَّع، و فرد مؤدٍ متلقٍ.

## ٢ - التذاوت المتبادل: الداخلي والخارجي

سواء أكان تفاعل الفرد تفردياً أم تماسكاً، فهو إفعال متذاوت، تذاوتاً داخلياً و تذاوتاً متبادلاً Intersubjectivity<sup>(٣)</sup> خارجياً، يتداخلان أحياناً، و يتعاقبان أحياناً أخرى. ففي التذاوت الداخلي، يقدم الفرد، ذاتية الفرد، بصفتهـا الـ «أنا» «إني» الفاعل، و تفاعل الذات بصفتهـا الـ «إني» «Me» المفعول بها. إذ إنه، كفرد يتعامل مع ذاته، فهو يكلم ذاته، و يحاسب نفسه، و يتأمل و يستنتج مع ذاته، فيغضب و يفرح و يخاطر و يُحْبَط و يفشل و ينتصر - في إرهاصات تخيلة ذاته و مع ذاته - هذه، و غيرها من الحالات التي يتعرض لها في داخلية الذات. فتنتقل هذه الحالات المتعددة من التذاوت الداخلي، من كونها الـ «أنا» الفاعلة، إلى الـ «إني» المفعول بها، و تتناوب بهذه العلاقات في تعاقب في زمن مراحل الدورة الإنتاجية. و يتعامل الفرد بهاتين الصفتين مع عالمه الخارجي: مع الفرد الآخر و مع المُصنَّعات. إلا إنه ما أن ينتقل التعامل مع الشيء الخارجي، خارجاً عن الذات، حتى يصبح إفعال التذاوت علاقة متبادلة مع الخارج، أي تمتد العلاقة إلى الـ «أنا» و الـ «إني»، في موقعهما في الداخل، و ترتبط بشيء خارجي و يصبح بالنسبة اليهما الـ «هو» أو «هم» أو «ذاك»، في تذاوت خارجي. و من هنا تتوسع الدورة التذاوتية، فتشمل الآخر. فبدلاً من أن تكون العلاقة التذاوتية منحصرة في الداخل، غير ملموسة، بين الـ «أنا» و الـ «إني» مباشرة، و مغلقة، تمتد و تصبح الـ «أنا» مع الـ «هو» أو «هم» أو «ذاك»، في حالاتها و في حالاتهم، الفاعلة أو المفعول بها، فيتهدأ طرف نقل التذاوت من حالته غير الملموسة إلى خارج الدماغ، و إلى القدرة و إلى التماس مع العالم الخارجي للدماغ. أي يدخل الـ «هو» إلى موقع بين حركة التذاوت الداخلي، و لذا، يصبح تذاوتاً متبادلاً مع الخارج، و مفتوحاً عليه - تعامل «أنا». في هذا التذاوت الخارجي، يكون الـ «هو»، الفرد الآخر، المؤدي الآخر، و يكون «ذلك الشيء» وهو المصنَّع و ما يحمله هذا المصنَّع من معالم تحمل تعابير الفرد الآخر: همومه و قيمه و معرفته.

## ٣ - حركة سيرورات التذاوت مع المصنَّع

يحصل التعامل المتذاوت مع المصنَّع على مستويين. ففي الحالة الأولى، يحصل التعامل مع المصنَّع باعتباره مادة جامدة، و هنا يكون التعامل بين فكر و مادة جامدة،

(٣) التذاوت من الذات، حيث يحصل تفاعل متبادل بين ذاتين لفردين.



كتعامل فكر المتلقي مع «ذلك»، خشبية الكرسي. و يحصل التعامل و يتزامن مع الأول في المستوى الثاني، مع المعالم التي تحمل معرفة و عاطفة المؤدي الآخر، المرسل. فتصبح علاقة التذاوت هنا لا بين فكر و مادة، وإنما بين فكر «أنا» و فكر «هو»: فكر المرسل مع فكر المرسل إليه. و هو تذاوت غير مباشر يحصل عن طريق المرجعية المشتركة. إن مختزل حركات التذاوت لمرحلة التلقي، يتحقق حينما يقدم الفرد المؤدي المتلقي، «أنا» و يواجه المصنّع، «ذلك الشيء» كأداة تحمل فكرة و تعبر عنها. و حينما تأخذ معالم المصنّع صفتين في التذاوت، الـ «ذلك» الفاعل، لأنها تحمل فكر المرسل، و الـ «هو»، المتلقي، المفعول به، لأن المتلقي يكون في هذا المرسل إليه.

و بالنظر إلى تشابه سيرورات التذاوت المتداخل في المرحلتين الآخرين: الرؤية و التصنيع بحركات سيرورات تذاوتية مشابهة لما هي في مرحلة التلقي، و إن كانت أكثر تعقيداً في بعض جزئياتها، لذا، نكتفي هنا بوصف حركة التلقي. و في ما يلي عرض مختزل مبسط جداً، لحركة مراحل التذاوت المتبادل لمرحلة التلقي، في سيروراتها التذاوتية الداخلية و الخارجية.

إن أهم صفة لهذه الحركة هي نقل العاطفة و المعلومات إلى معالم المادة، أي ترجمة الفكر و تجسيده في مادة جامدة، ثم ترجمة معالم هذه المادة الجامدة إلى فكر يعبر عن معلومات و عاطفة. و بهذه الترجمة يتهيأ ظرف إرضاء الحاجة، أي ظرف تشغيل المصنّع كأداة إرضاء الحاجة. بمعنى أن تتضمن هذه الحركة تحويل الفكر بكيانه اللاملموس إلى مادة جامدة ملموسة، ثم تحويل هذه المادة الجامدة إلى فكر لا ملموس ضمن مخاض الدماغ.

#### ٤ - حركة التلقي

أ - تتحرك الـ «أنا» للمتلقي و تواجه معالم المصنّع. و في هذه المواجهة تحمل المعالم هموم المتلقي و المعرفة الفعالة التي تجسدت في مرحلة التصنيع، و تهيأت لها الرؤية في مرحلتي الرؤية و التصنيع السابقتين. و يصبح المتلقي هنا هو «أنا» الفاعل، لأنه إرادة واعية تقوم بحركة التلقي.

ب - و ما أن تلتقي مخيلة المتلقي بمعالم المصنّع، أي تفاعل شكليات المعالم مخيلة المتلقي، فيصبح المتلقي المرسل إليه، و عند ذاك يأخذ موقع الـ «إني» المفعول به.

ج - و بهذا التفاعل مع شكليات المعالم في مخيلة المتلقي، تتقدم المخيلة و تعرضها لمخاضات عقلانية و عاطفية، فتعرف الـ «أنا» على هذه الشكليات، و بهذا ترجمها من كونها شكليات محملة على معالم المصنّع، إلى شفرات يتعين فكها؛ أي يتعين فك



المعاني و القيم و المعلومات التي تحملها هذه الشفرات. في هذه المخاضات الفكرية، تكون هذه المعالم الـ «هي» المفعول بها، حينما تكون مخيلة المتلقي الـ «أنا» هي الفاعل.

د - و يشترط هذا التفاعل بين المتلقي الـ «أنا» و الشفرات المحملة على المصنع و التي تؤلف الـ «هي» المفعول بها في هذه الحركة. و لكي يتحقق التفاعل المعرفي، على المتلقي أن يرجع إلى المرجعية التي يتعامل بموجبه، و يفش فيها عن تشابه بين الشفرات المحملة على معالم المصنّع و معالم قائمة في مرجعيته. إن شرط التفاعل هو مرجعية مشتركة بين الطرفين. و بقدر ما يكون هناك من تشابه في المرجعية بين شكليات الشفرات المحملة على المصنّع، و الشفرات القائمة في المرجعية، يحصل التفاعل، و هو تفاعل بين فكر المتلقي و الفكر المحمل على هذه الشفرات. بمعنى، يحصل اتصال بين فكر المتلقي و فكر الرؤيوي و المصنع، و هو تفاعل غير متزامن. و ذلك لأن تجسيد المعالم المحملة على المصنّع حصل في وقت سابق. إن فجوة الزمن هنا ليست عاملاً مهماً في الاتصال، و إنما تمتد في الزمن. المهم هنا قدرة المتلقي على فك الشفرات التي يحملها المصنّع، و بهذا تتحقق ترجمة المعاني و المعرفة التي تحملها معالم المصنّع.

هـ - يحصل فك الشفرات عن طريق الـ «أنا» المتلقي حينما يفاعل المرجعية التي يحملها، فيفتش فيها عن معالم مشابهة للتي يحملها المصنّع، و يوافق بين معالم المصنّع و معانٍ مقترنة بالمعالم المشابهة التي وجدها في مرجعيته. و بقدر ما يحصل هذا التوافق تحصل ترجمة معاني المعالم المحملة للمصنّع، بالنسبة إلى مخيلة المتلقي. أي بقدر ما يحصل من توافق بين الشكل المحمل على المصنّع و القائمة في المرجعية التي يسخرها المتلقي و القائمة في مخيلة المتلقي، عند ذاك تتحقق ترجمة المعالم التي يحملها المصنّع. و لكن هذه ترجمة تنفرد بها مخيلة المتلقي، لأن هنا فعلاً تداوتياً. لذا، لا يحصل تطابق في المعاني و المعلومات بين ما حصل من ترجمة في مخيلة المتلقي، و ما كان أصلاً في مخيلة المرسل، الرؤيوي و المصنّع، لأن تفاعل المتلقي مع شفرات المعالم، و مع المرجعية المشتركة، لأن الحركات التي أقدم عليها المتلقي تداوتية، و ليست حركة ميكانيكية، واحداً إلى واحد.

و للسبب ذاته تتحقق هذه الترجمة بالرغم من الفجوة الزمنية، لأن التفاعل بين المرجعيتين، هو تفاعل بين المعالم المادية التي يحملها المصنّع و المعالم التي تحملها المرجعية في مخيلة المتلقي، فتقوم مخيلة المتلقي، بذاتها و بتفردها، بسد هذه الفجوة الزمنية.

و - و بقدر ما يتحقق من ترجمة شكليات المعالم و اكتسابها معاني محددة، و اتخاذ هذه المعاني و صورها موقع الفاعل بالنسبة إلى مخيلة المتلقي، فتصبح المعلومات و المعاني



المرسلة، كما لو أنها كانت الـ «تلك» الفاعل، و تأخذ في آن المخيلة المتلقية لهذه المعاني موقع الـ «إني» المفعول بها. و لكن في هذه الحركة للتداوت المتعاقب و المتزامن، يأخذ المتلقي صفتين في آن واحد: المفعول به المتسلم المرسل إليه في داخل الذات، و يكون الفاعل الخارجي لحركة التلقي، كما يكون الفاعل الداخلي المترجم. أي يكون الفاعل الـ «أنا» المتلقي هو الذي يحقق ترجمة شفرات المعالم، فيحقق الاتصال.

ز - بهذا الإفعال المتداوت يكون الفرد المتلقي قد حول شكليات المعالم التي يحملها المصنّع إلى معانٍ و صور في مخيلته، و يكون قد حقق ترجمة شكلياتها، كأداة مرسلة إليه يسخرها في إرضاء حاجته. و هذا بقدر ما يتمكن من تداوت خارجي مع مقومات المرجعية المشتركة، و بقدر ما حقق من فكّ شفرات المعالم في تداوت داخلي، و بقدر ما تمكن من تسخير مقومات المرجعية في هذا التداوت.

ح - و من هنا تصبح شكليات معالم المصنّع شكليات تحمل صوراً في مخيلة و معانٍ لها، معلوماتية و عاطفية، بالنسبة إلى المتلقي. و من غير هذه الحركات لسيرورات التداوت المتبادلة الداخلية و الخارجية و المتناوبة، لا يتهيأ طرف الإيصال إلى المتلقي.

ط - و بهذا الإفعال تكون الذات في كلا موقعيها في الأفعال، الـ «أنا» و الـ «إني» الفاعلة و المفعول بها، قد تداخلت مع الضمير الاجتماعي بقدر ما تفاعلت مع المرجعية المشتركة. الخلاصة، في هذا التعامل التداوتي يكون الفرد قد حقق إفعال خصوصيته حينما حقق ترجمة شفرات المعالم، ترجمة يتفرد بها في مخيلته، و يكون، في الوقت نفسه، بهذا الإفعال قد حقق تداوتاً متداخلاً مع التماسك الاجتماعي بقدر ما تداوت مع المرجعية المشتركة، و بقدر ما تكون المرجعية المشتركة التي اعتمدها هذا الفرد المتلقي، أو تصورها و تفاعل معها، تقترب بالمعرفة و العاطفة المعمتين و اللتين يتعامل بموجبهما المجتمع، و تؤلفان واسطة الإيصال بين الفرد و الفرد الآخر، و بين الفرد و الجماعة.

## تاسعاً: تركيب سيرورة الاتصال

إن ما تم عرضه لحركات تداوت مرحلة التلقي، كان كما لو كانت الحركات التداوتية موحدة التكوين، و هذا تماماً يخالف لواقعية تركيب الحركة. إذ إن واقعية الإيصال بين الفرد و معالم المصنّع هي مركبة من الأصناف الثلاثة للحاجة التي وصفناها في ما مضى. و يعني هذا أن هناك في كل حركة في سيرورات الإيصال، في مختلف جزئياتها، سيرورات لإيصال متطلبات الحاجات الثلاث، و في كل جزئية



للحركة هناك لكل منها خصوصياتها، بقدر ما هناك خصوصيات لها في مخيلة الفرد المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج.

وفي كل من هذه الحركات التي تقدم عليها الذات الـ «أنا»، في مواقعها وواقفها ضمن الدورة الإنتاجية: الـ «أنا» و الـ «اني» بصفتها الفاعل والمفعول بها، فتقدم هذه الذات وتوازن بين متطلبات الحاجات الثلاث كما هي في مخيلة الفرد المؤدي، أو كما يتصور أو يتعين أن يكون التوازن بين أصناف الحاجة، والتي تتكيف مع أولوياته ومزاجه ومعلوماته وقيمه. بمعنى أن الذات ستقدم في كل من الحركات الثماني التي أشرنا إليها، فتحقق توازناً ذاتياً بين الأصناف الثلاثة في آليات تعاقب كل من الحركات، سواء أكانت الذات واعية هذا التوازن أم لا.

بمعنى أنه غالباً ما يكون التوازن المفترض متحيزاً نسبياً لصنف من الحاجة أكثر من الأصناف الأخرى. ولكن هذا التحيز لبعض الأصناف من الحاجة لا يفسد الإنتاج تلقائياً، لأن الدورات اللاحقة تسوّي الكثير من هذا الخلل. إن ما يفسد الإنتاج هو الخلل الذي يحصل في علاقات التذاوت بين مختلف المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية، و ينفلت من غير رقابة اجتماعية تضبط سلوكيات المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية. والضبط هنا يشمل سلوكيات المعمار والحرفي والعامل الأجير والملاك والمستأجر ورجال ضبط النظام وغيرهم.

و الخلاصة لهذا، لكي يتحقق إنتاج صالح، لا بد لهذه السيرورات من التذاوت أن تحقق، في كل حركة، توازناً مناسباً بين متطلبات الحاجات الثلاث. إذ من دون هذا التوازن، يُفسد الإيصال الاجتماعي فيُفسد هدف الإنتاج، الذي يتمثل بالعمارة الملوثة والحرقاء والقبiche والإنسانية.

## عاشراً: إفساد سيرورات التذاوت يُفسد التضامن الاجتماعي

قد بينا أن آلية هذه الحركات التذاوتية المتناوبة هي، أساساً، التفاعل الجدلي بين المقررين، فمن جهة، المطلب الاجتماعي كحاجة يتعين إطفائها، ومن جهة أخرى التقانة الاجتماعية التي تُهيء صناعة أداة طمأنة الحاجة، المُصنَّع. لذا فإن أي خلل في أي من مقومات التقانة الاجتماعية - المعرفة والمهارة والمادة الخام - أو أي خلل في الرؤية والتعامل مع المطلب الاجتماعي، يُفسد هذا التفاعل. يُفسد التفاعل الجدلي إن لم تكن مقوماته وحركاته التذاوتية سليمة، وبفساده تُفسد العلاقة الاتصالية بين الفرد والفرد الآخر، وكذلك يُفسد الإيصال في كلا المقررين: المطلب الاجتماعي والتقانة الاجتماعية، بين الفرد والجماعة، المرتبطة جميعها بالمرجعية المشتركة. إن





تحقيق هذا التوازن في مختلف سيرورات مراحل الإنتاج يؤلف حاجة اجتماعية متأصلة في تكوين المجتمع، الذي ينبنى على تفردية الفرد و تداخلها مع التماسك الاجتماعي. إذن إفساد الإيصال هو، في واقعه، إفساد حوار الإنتاج، و بالتالي إفساد التماسك الاجتماعي، و إفساد البيئة المعمرة التي يشغلها أفراد المجتمع.

## حادي عشر: خفة حدة فساد الإيصال في المجتمع التقليدي

إن مسببات إفساد الإيصال الاجتماعي و ظروف ظهورها و حدة إفعالها متعددة و متنوعة. فقد ظهرت مسبباتها، في مختلف المجتمعات و الحضارات في الماضي، النائية و البعيدة، كما تظهر في عالمنا المعاصر. إلا أن حدة إفساد الإيصال و تلمس سلبياته كانت مخففة جداً في المجتمعات التقليدية، أي مجتمع الزراعة ما قبل عصر النهضة، و بخاصة قبل المكنتنة، و كذلك قبل أن اكتسبت المصنّعات صفة السلعة مع ظهور الرأسمالية في القرن التاسع عشر. لم تظهر المصنّعات كسلع، هدفها قيمة الاستبدال، في المجتمعات البدائية و ما قبل الزراعة، و لم تتحول وظيفتها و تصبح أداة للاستبدال بدلاً من أداة لإرضاء الحاجة مباشرة إلا بعد ظهور الزراعة. و كان هذا تحولاً تدريجياً بطيئاً جداً، و لم يكن له تأثير ملموس في علاقة الفرد مع المصنّع باعتباره أداة إرضاء الحاجة، إلا بعد ظهور الرأسمالية و بخاصة المكنتنة، كما أشرنا سابقاً. إن أهم أسباب خفة حدة إفساد الإيصال في المجتمع التقليدي، أي المجتمعات الزراعية - ما قبل الصناعية و بخاصة قبل المكنتنة - و تأثيرها المخفف على إفساد الإيصال الاجتماعي، هي:

١ - بسبب بطء توسع المعرفة و تنوعها، أي، كان التغير الحاصل على كمها و نوعها يتحقق ضمن قدرة استيعاب الفرد لها، في مختلف مراحل الإنتاج. لذا كان الفرد في مختلف سيرورات التداوت في أي من مراحل الإنتاج، واعياً ومتطلبات المراحل الأخرى: المتطلبات الحوارية لتداوت مناسبة لمتطلبات الحاجة و التقانة الاجتماعية.

٢ - كانت العلاقة في المجتمع التقليدي، بين مراحل الإنتاج الثلاث، شفافة Transparent. إن شفافية العلاقة بين مراحل الدورة الإنتاجية تهيئ تداوتاً طبيعياً بين مختلف المؤدين ضمن الدورة الإنتاجية، فيشعر الفرد بأنه غير مبعد عن الآخر، و لا يتعرض إلى عُصاب التنحي (Alienation Neurosis). أي كانت تنساب المعرفة المعلوماتية و العاطفية انسياباً غير معوق بسدادات تفاضلية، سواء أكانت طبقية أم مهنية أم تخص توزيع العمل. لذا كان التداوت الداخلي للذات الفاعلة، مع ذلك الخارجي، متجانساً، و خالياً من عُصاب التنحي. أي عند فقدان إفعال الفرد من





تذاوت طبيعي مع الآخر، يشعر كأنه مبعد عنه، فيحل به شعور عُصاب الإبعاد، التنحي Alienation، سواء كان هذا الآخر هو الرؤيوي أو المصنّع أو المتلقي، حسبما يكون موقعه في الدورة الإنتاجية. أي بقدر ما تعجز الذات عن تحقيق تذاوت فعال و متوازن مع الذات الأخرى، سواء مباشرة أم عن طريق العالم، يشعر هذا الفرد كما لو كان أبعد عن التذاوت الذي يفاعله. و من هنا يحل به شعور عُصاب الإبعاد و التنحي.

٣ - كانت ثقافة الإنتاج حرفية يدوية، و قد اعتاد المجتمع منذ قديم الزمان على تعامل مناسب مع التكوينات الشكلية المستحدثة في مختلف حقب ظهور الطرز المتعاقبة في مختلف الحضارات. لم يحدث تغيير جذري في طرز الحضارات في تقانات تغير المادة الخام، في العلاقة بين اليد و الفكر من جهة، و التغير الحاصل في المادة الخام من جهة أخرى. و يعني هذا أن الإنتاج الحرفي كان يتضمن علاقة سبريانية مباشرة في سيرورات إفعالات توليد شكلية المصنّع. و إن حدث خلل في هذه العلاقات، فقد كان خللاً جزئياً، بسبب بطء ظهور التغير اللاحق في الشكل و بسبب ظهوره كجزئيات يعي ظهورها غالب المؤدين. لذا كان في وسع الإنتاج بعامه، تلمس هذا الخلل، فيقدم على تعديله قبل أن يتفاقم تأثيره السلبي في سيرورات الإيصال بين أفراد المجتمع، في الدورة الإنتاجية اللاحقة، و يفسد الإيصال عامة، أي إحداث التنحي في تعامل المجتمع.

٤ - و يقترن البطء في تغير المطلب الاجتماعي و الثقافة الاجتماعية مع بطء تغير المرجعية المشتركة. كان المجتمع التقليدي يتمتع باستقرار نسبي و ملموس في تكوين المرجعية المشتركة. فيصبح التعامل عن طريق هذه المرجعية المشتركة تذاوتاً سهل المثال، متيسراً لكل أفراد المجتمع أو غالبهم.

٥ - و إن حدث خلل في توازن إنتاج المجتمع التقليدي، بسبب حرب بين قومين، أو ظهور سلطة مستبدة و منفلتة، لا رادع لنزواتها المفنطرة، أو غزو بربري قبلي متخلف حضارياً، أو حدوث حرب أهلية تسبب تخريباً للبنى، أو تفرض على المجتمع متطلبات غازٍ مستبد، سنجد غالباً أنه سرعان ما يقدم المجتمع، المتضرر أو المستتبع، على إصلاح التخريب، بشتى أنواعه، مسخراً مقومات مرجعيته القائمة في إفعال من نوع جديد. و يتحقق إصلاح تلقائي للكثير من التخريب الحاصل بسبب الاستقرار النسبي للمرجعية التقليدية المشتركة. و إن تحقق تغير في المرجعية، سيكون ضمن قدرة المعرفة التي يتمتع بها أفراد المجتمع على استيعاب متطلبات مختلف المتغيرات و العوارض الطارئة على التكوين الاجتماعي المستقر نسبياً. إذ سيتمكن المجتمع المتضرر من استيعاب ما سيتم من إدخال مفاهيم و معرفة و قيم جديدة على



مرجعياته التقليدية، و بهذا الاستيعاب سيخمد حدة الصدمة الحضارية، و يخفف الخلل في التداوت. و هذا صحيح، خصوصاً لأن تقانة الإنتاج في كل المجتمعات التقليدية، هي متشابهة نسبياً و متوافقة من حيث مقوماتها و حركاتها. و هذا صحيح أيضاً و بخاصة حينما كان انتشار التقانة و تبادلها القطري، و الكلجري<sup>(٤)</sup>، بسبب الحروب و الغزوات، مشترك و متشابه، محلياً و قطرياً في غالبيته. فلم تحصل الفجوات الحضارية، في الفكر و التداوت الاجتماعي، إلا مع ظهور المعاصرة، عصر النهضة و التشخص.

٦ - ربما كان من أهم الصفات العامة للإنتاج التقليدي، أنه تمكن من الحفاظ على توازن نسبي في إرضاء الأصناف الثلاثة للحاجة، مهما كانت إحداثيات التغير فيه. إذ لم تتمكن الحروب و الغزوات و النزوات الاستبدادية من إفساد التوازن التقليدي للعلاقات بين أصناف الحاجة و القائمة في المرجعية المشتركة؛ و هذا بسبب قدرة أفراد المجتمع، في مختلف مواقعهم في الدورة الإنتاجية، في أنهم يتمتعون بمعرفة مناسبة لمتطلبات الإنتاج. لذا كان تداوت الفرد، الداخلي و الخارجي، يحقق إفعالاً مناسباً و متوازناً مع تداوياته، في مختلف الظروف التي كان يتعرض لها.

## ثاني عشر : الإنتاج المعاصر و ظهور التنحي

لقد غيرت المعاصرة كل هذه العلاقات الإنتاجية. و مع ظهور المعاصرة و ابتداء بعصر النهضة، و بالتالي الرأسمالية، و المجتمع البرجوازي، و المجتمع الديمقراطي، و المكننة، و ظهور العلوم الحديثة، و الاستعمار و العولمة، تغير دور الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، كما تغيرت وظيفة المصنّع في إفعالات متبادلة مع الفرد. و تبعاً لهذا، تغيرت واقعية سيرورات الإيصال و بالتالي علاقة الفرد المعلوماتية و العاطفية مع المرجعية المشتركة - في تداوته الداخلي و الخارجي - و اقترن مع هذا التغير، تغير علاقات وجدانية المجتمع. إن أهم مسببات هذا التغير الجذري في سيرورات الإيصال الاجتماعي، أي التغير في الحوار الاجتماعي الذي يؤمن ظرفاً يكون التماسك بصيغه الجديدة، الذي أحدثته المعاصرة، هي كما يلي:

١ - ظهر تشخص المعمار المثقف و تفاضله عن المعمار الحرفي، ابتداء من القرن الخامس عشر في أوروبا، و اقترن بهذا تعدد المرجعيات، ففقدت بهذا القدر المرجعية المعلوماتية صفتها المشتركة بين أفراد المجتمع.

---

(٤) حول مفهوم الكلجربة، انظر الفصل الأول في هذا الكتاب.



٢ - أدخلت المكنتنة في الإنتاج، منذ أواخر القرن الثامن عشر، و فقد هذا الكثير من العلاقات السبريانية التي كان يتمتع بها.

٣ - اكتشفت الطباعة، ما أدى إلى زيادة المعرفة التقنية زيادة أسيّة، و أصبحت تتجاوز قدرة استيعاب الفرد المعين، و من هنا ظهر الاختصاص الضيق.

٤ - تحولت وظيفة المصنّع من كونها مُصنّعات تنتج و تحمل قيمة تُرضي الحاجة، إلى كونها سلعة تحمل قيمة استبدال (Exchange Value). إذ بينما كان إنتاج المصنّع، ما قبل المعاصرة، يهدف إلى إرضاء حاجة جهة معينة، حيث كان ثمة ترابط شفاف بين المرحلة الرؤيوية و المصنّع، و المتلقي الذي يقابلها في حركة الاتصال و الإنتاج. و تبعاً لهذا، كان الإنتاج يتمتع بترابط اجتماعي معلوماتي و عاطفي. فاقترنت وظيفة المصنّع إلى سلعة، أي إلى قيمة في السوق تهدف إلى الاستبدال لا غير، بقدر ما ظهر الإنتاج الرأسمالي و استتب.

و قد استتب هذا النظام الإنتاجي بقدر ما تحقق تنظيم القيمة السوقية للمصنّع، كسلعة، في السوق عن طريق البورصة. لقد حولت البورصة قيمة السلعة إلى أرقام مجردة عن وظيفتها الأصلية. و القيمة هنا هي معيار طمأنة حاجة الإنسان. و لذا فقد الإنتاج الكثير من العلاقات الإنسانية التي كانت مقترنة به. و لذا، بقدر ما تركّز هدف الإنتاج على قيمة الاستبدال، أي القيمة النفعية السوقية، أهمل إرضاء الحاجات بصيغ متوازنة. بهذا القدر اقتصرت وظيفة المصنّع على قيمة الاستبدال. و من هنا تهيأت ظروف اللا توازن في إرضاء متطلبات الحاجة - أي فقدت توازنها الثلاثي - و بهذا ظهرت مسببات إفساد الإيصال بين أفراد المجتمع، و إحداث اختلال وظيفي في الحوار الاجتماعي، فحصل خلل في أساس وظيفة الإنتاج. و هنا نحن لسنا بصدد تقليل أهمية الحرية الهائلة التي اكتسبها الفرد و التي جاءت بها المعاصرة كالتشخص، و التفرد و حرية تعدد المرجعيات، و تعدد بدائل المصنّعات لتنظيم المعيش اليومي و الاستمتاع بها.

### ثالث عشر: الحرب الأهلية و خلل ثقافة الإيصال

بعد هذا المختزل و المقتضب لبنىوية الثقافة و حركات جدلياتها في تأمين الإيصال و الحوار، أعود إلى موضوع هذه الندوة، أي إلى العلاقة بين الحرب، وبخاصة الأهلية، و دور الثقافة في تأمين بيئة معمرة سليمة. تعرض لنا حالة بيئة العمارة في لبنان اليوم، حالة تلوث صارخ للبيئة المعمرة. و قد أصبح لبنان مثلاً جلياً على وجود خلل صارخ للتلوث المعماري و عجز المجتمع العربي عن مواجهة الحداثة



و التعامل معها تعاملًا مجدياً. و يمثل هذا خلافاً في العلاقة بين فردية الفرد من جهة، و وجدانية تماسك المجتمع من جهة أخرى. و نحن هنا نتكلم عن مجتمع كان قبل هذه الحرب، في مراحلها البدائية الأولى في تحقيق مجتمع مدني. و الأدق أن نقول: كان في مراحل مبتدئة في تفهم متطلبات مجتمع معاصر مدني، و توافق علاقاته التقليدية معها، أي إحداث توافق متدرج بين متطلبات المجتمع الأهلي التقليدي و متطلبات المجتمع المدني. و قد حصل هذا بسبب وجود مظلة الاستعمار الفرنسي الذي أسس البعض من مظاهر المجتمع المدني مع استقرار مدني نسبي.

لذا، كان قادة فكر المجتمع، قبل الحرب الأهلية، يسعون إلى تحقيق المجتمع المدني بمفهومه المعاصر، بقدر ما تمكنت من فهمه، و ما لم يتعارض جذرياً مع تطوير المجتمع الأهلي. و هذا يعني أن المجتمع كان في دور تهيئة المقومات الأولية للمجتمع المدني، أي إحداث مؤسسات حكومية و مدنية و أهلية، لتحل محل الوظائف التقليدية للمنظمات الفئوية: دينية و إثنية و طائفية، أو تضبط سلوكيات منظمات المجتمع الأهلي ضمن أطر علاقات مدنية. فأحبطت الحرب الأهلية نمو هذه البذرة. و سآبين ما هي أهم مواقع الخلل المحدثة في العلاقات الإنتاجية و آليات مسبباتها.

بيئاً في بدء هذا العرض أن المصنع، العمارة و البنيات الأخرى للبيئة المعمرة، المدنية و الريفية، هي محصلة للتفاعل الجدلي بين المطلب الاجتماعي الذي يتضمن ثلاثة أصناف: النفعية و الرمزية و الإستيطيقية، من جهة، و التقانة المكونة من المعرفة، و مهارة التعامل، و المادة الخام من جهة أخرى. إذن بقدر ما يكون التعامل، أو التفاعل بين هذين المقررين سليماً تكون المحصلة سليمة. و تبعاً لهذا ستكون هذه المحصلة أداة مناسبة لإرضاء حاجة الفرد المتفرد، كما تؤمن إرضاء حاجة تماسك الجماعة، أي تحقيق إيصال مجد و حوار سليم ضمن معيش الجماعة عن طريق الإنتاج، و هي حاجة متأصلة في تأمين بنية معمرة سليمة، و بقاء إنساني، لكلا الطرفين في الحوار و الإنتاج، الفرد و المجتمع على حد سواء. أصبح واضحاً لدينا مما تقدم، أن مواقع الخلل في الإنتاج يمكن أن تحصل في أي من مقومات هذين القطبين: في أي من المقومات لأي من المقررين في التفاعل الجدلي الذي يحقق المصنع للوجود، سواء في مقومات المطلب الاجتماعي أم في مقومات التقانة الاجتماعية. و قبل أن نبين مراحل آلية الخلل في إنتاج البنية المعمرة، سيكون من المفيد أن نبين ما هي أهم مسببات الخلل، أو ظروف إفساد إنتاج البيئة المعمرة كالحروب الأهلية و نزوات السلطة الاستبدادية و غيرها.

١ - عندما يتعرض بقاء الفرد للتهديد، تصبح هويته قلقه. فغالباً ما يلجأ إلى دعم فنوي، بما في ذلك الطائفي و الطبقي و الإثني. و يحمي هويته حصراً عن طريق



منظمتها. و بهذا يكون قد أهمل تداخل همومه مع متطلبات التماسك الاجتماعي بعامه. و ما يساعده، أو يدفعه بسهولة إلى هذا المنحى، هو توافر تنظيم فئوي فعال في مجتمع كان أصلاً قد بنى علاقاته السياسية وفق تنظيم فئوي، أي تنظيم طائفي وإثني، أينما يكون موقعه في الدورة الإنتاجية. و من هنا يفصل الفرد همومه، و أصناف حاجاته عن حاجات المجتمع بعامه، و التي أفسدت الحرب ترابطها المدني، بقدر ما استبدل الحوار المدني بحوار الحرب: حوار المنطق بحوار العنف. و هكذا يقدم الفرد و يسعى إلى تخفيف ارتباك هويته عن طريق اختزال التداوت و حصره في المنفعة الذاتية الأنانية. و بهذا أفسد مقومات هويته، بقدر ما عزلها عن هموم تماسك متوازن لعلاقات إنتاج البيئة المعمرة.

٢ - و يقترن مع الحالة الأولى، فقدان رقابة المجتمع العامة، التنظيمية و الوجدانية، على سلوكيات الفرد، أينما يكون موقعه في الدورة الإنتاجية. و من هنا يتهيأ للفرد حيز يتمكن في جوه النفسي من أن يقف غير مبالٍ من متطلبات الإنتاج، و لاسيما بقدر ما تنعدم ضوابط التنظيم العمراني و وجدانية منظمات المجتمع المدني و ضوابط المؤسسات العلمية و الرسمية.

٣ - و يقترن بالخلل الحاصل في رقابة المجتمع المدني و تنظيم الدولة و ضوابطها خلل في تنظيم التعليم، ما يؤدي إلى خلل في تقانة الإنتاج، و هروب الفكر الطليعي إلى خارج القطر.

٤ - و بقدر ما تفسد مقومات الدورة الإنتاجية، المعرفية و الوجدانية، و يتعطل ضبط وجدان المجتمع الأهلي و المدني، لسلوكيات دور المؤدين في مواقعهم في الدورة الإنتاجية، تظهر فجوات ضبط سلوكيات التعامل. و بذلك تنفلت سلوكيات بعض الأفراد و يقدم هؤلاء على تجاوز متطلبات التنظيم العمراني، سواء الوجداني أم الرسمي و أنظمة مؤسسات الدولة في مختلف مجالات التعمير. و من هنا تتعطل الخبرة و المهارة و الاختصاص في التقانة التي تراكمت في مرجعية التنظيم المدني، و يتعطل معها الضبط الإداري و الوجداني. و بهذا يقدم الفرد المنفلت، بقدر ما يتمتع بحماية المنظمة الفتوية التي ينتمي إليها - و في هذا الظرف تظهر فئات مؤلفة من مليشيات و عصابات اختلاس - على إفساد التنظيم المدني، و تبعاً لذلك تلوث البيئة المعمرة. فإذا رُجحت هذه المسببات في المجتمع المتحارب من قبل الأفراد المنفلتة و فئات الميليشيات، و تفاعلت مع سلبات الإنتاج المعاصر التي أشرنا إليها، و فاقمت كل منها سلبات الأخرى، تكون المحصلة تلوثاً معمارياً رهيباً، كما نجده في المدن و القرى اللبنانية، أينما التفتنا إليها. و إن كان هذا حظ لبنان في تلوث البيئة المعمرة فيه، بسبب انفلات فئات الميليشيا و عصابات الاختلاس، فإن حظ البعض الآخر من



البلدان العربية لم يكن أفضل، إن لم يكن أسوأ. فنجد في العراق مثلاً، تلوثاً للبيئة العمرية فاق ما حصل في لبنان في الكم والنوع. ويرجع سبب ذلك إلى وجود عامل تفرد به العراق أكثر من غيره، هو سلطة مستبدة، منفلة النزوات والفظظة، وفقدان تام لمقاومة مجتمع مدني مهذب.

## رابع عشر: مراحل آليات تلوث العمارة

بعد وصف مسببات إفساد التذاوت ضمن الدورة الإنتاجية، و تبعاً لتلوث البيئة المعمرة، سيكون من المفيد أن أصف وصفاً مختزلاً مراحل آليات هذا التلوث. كنت قد وصفت صفة المصنّع كسلعة، أي قيمة للتبادل، مقابل المصنّع كقيمة للاستعمال أو الحاجة، و كنت قد بينت أن للحاجة ثلاث صفات، ولذا، في الحالات الاعتيادية للإنتاج يتحقق إرضاء أصنافها بصيغ متوازنة نسبياً، وهذا ما تم وصفه، و يتعين تأكيده.

إذ عندما يقدم الفرد، و يشرع في مراحل الإنتاج في حالاته المستقرة نسبياً، تكون سلوكياته و همومه متماسكة مع هموم المجتمع، و مضبطة بمنظمتها و مؤسساتها. كما يتحقق تعامله مع الحاجة و مفهومه إليها بموجب توازن معقول بين أصنافها، و يكون المجتمع قد هيا رقابة مناسبة لتأمين هذا التوازن، عن طريق وجدانية إستيطيقيّة و تنظيمات إدارية. إلا أنه عندما يقلق الفرد على أمنه و راحته و متعة بقائه، و يتعرض لمسببات الخلل التي أشرنا إليها، و عند انهيار الرقابة الاجتماعية، يُفسد التذاوت الداخلي للفرد، كما يُفسد التذاوت المتبادل بين الفرد و المجتمع. تبعاً لهذا، و متداخلاً معه، يُفسد التذاوت بين الفرد و المصنّع. إذ يصبح المصنّع سلعة لا تتحقق رؤيتها و تصنعها تحت رقابة المجتمع و إنما خارجة عنه، هدفها الأول تحقيق قيمة الاستبدال السوقي، و بخاصة حينما تنفلت حرية الجشع. و بقدر ما يتحول و عي البقاء إلى إحدى جزئيات تفردياته المشوهة، و المختزلة لمفهوم البقاء الأناني، الذي يظهر بسلوكيات الجشع و الاختلاس. و لذا يُفسد هدف إنتاج البيئة المعمرة، و يصبح أداة تلوث بيئة معيش الإنسان<sup>(٥)</sup>.

و في جولة مع دور الفرد، كذات و فكر يحمل المعرفة و العاطفة، في المراحل الثلاث للإنتاج، ستقرب لنا صورة أوضح لإفساد حركة التذاوت، و محصلة له خلل إنتاج البيئة المعمرة، و مواقعه ضمن الدورة الإنتاجية.

(٥) و تمنحنا سلبيات الاقتصاد السوقي (Market Economy)، صورة أخرى لهذا الخلل في هدف

الإنتاج.





## ١ - المرحلة الرؤيوية

يصبح الهم الأول للمرحلة الرؤيوية ليس أكثر من إرضاء حاجة النفعية المتضمنة حصراً الاستبدال السوقي. وهذه العلاقة التذاوتية المختزلة، يصبح هدف السلعة، العمارة، مقصوراً على ربح منفلت لا أخلاقي وجشع. ومن هنا تهمل القيم والمطالبات الاجتماعية للحاجتين الآخرين: الرمزية والإستيطقية، ويكون بهذا قد شوه مفهوم النفعية. ويسبب هذا الجشع والانفلات المقترن بأنانية متفردة، إخراج الدورة الإنتاجية للبيئة المعمرة من وجدانية المجتمع. هذا مما يسبب تبلد الحس نحو هذه البيئة، أي يكبت الحس بضرورة الحاجة إلى تعامل مريح ومطمئن مع البيئة المعمرة، باعتبارها حاجة إنسانية متأصلة أفسدت في علاقة الفرد مع بيئة المعيش. إن حس الوجدان بالوجود يتطلب بالضرورة بيئة مريحة تطمئن الحاجات النفسية والرمزية والإستيطقية. إن عجز تهيئة بيئة صالحة يقلق الوجدان ويبلده. أو بقدر ما يتبلد هذا التعامل تبلد المرجعية التي يسخرها الفرد في تعامله اليومي مع البيئة، وهذا القدر يفقد متعة التعامل مع البيئة المعمرة ضمن المعيش اليومي؛ أي يفقد الفرد متعة الحس بوجود يومي ومعيش ممتع يطمئن الحاجتين الآخرين الأساسيتين في الوجود: الرمزية والإستيطقية. ولذا سيفتقد تذاوت الفرد، الداخلي مع ذاته، والخارجي مع الجماعة، الحس العاطفي والإنساني، وتباعاً يفقد تعامل الفرد تعاطفاً وجدانياً وإنسانياً متبادلاً مع المجتمع. وخلاصة لكل هذا، يعني تلوث البيئة المعمرة أن مرور الفرد اليومي من البيت إلى العمل، سيصبح خالياً من المتعة الرمزية والإستيطقية المتأصلة في نفسية الإنسان.

## ٢ - مرحلة التصنيع

تقبل هذه المرحلة استراتيجية خالية من الحس الداخلي الإنساني، كما من التذاوت المتبادل مع المجتمع، لأنها استراتيجية أخلت من المعرفة والعاطفة الحسية للرمزية والإستيطقية؛ أي أنها استراتيجية مختزلة ومتبلدة، ولذا، فإنها تبلد مرحلة التصنيع. في حالة مثل هذه، و سيرورات تصنيعية خاضعة لاستراتيجيات مثل هذه، ومحركة لها، تصبح سيرورات أداء المصنّع، وتعامله مع المادة الخام، تعامللاً هو كذلك متبلد و خال من الحس الداخلي وهموم المجتمع. وتعامل فاسد مثل هذا، يظهر التكوين الشكلي للمصنّع كذلك فاسداً، كمحصلة متبلدة، أي مختزلاً على هم الربح الجشع. وفيما لو افترضنا أن المصنّع لم يختزل همه على النفعية الجشعة، كما هو في الحالة المفترضة في المرحلة الرؤيوية، سيكون التعامل بين هذا المصنّع، كفكر وعاطفة، مع الصورة الرؤيوية المحولة إليه، أي مع استراتيجية التصنيع، تعامللاً بين



رؤيوية متبلدة و فكر مُصنَّع، و إن لم يكن متبلداً، إلا أن استراتيجية التعامل ستكون متبلدة، أي ستكون المعاني التي يتحقق التعامل معها في سيرورات التصنيع، و من أجلها، متبلدة.

### ٣ - مرحلة التلقي

و لو افترضنا أن الفرد المتلقي حافظ على اتزان التعامل، أي لم يسبب قلق الحرب إرباك هويته، و إرباك توازن العلاقة بين الأصناف الثلاثة للحاجة في مخيلته، و تمكن من الحفاظ على سلامة التلقي الذي يتعامل بموجبه مع البيئة. و لكن بحكم طبيعة تعامله مع بيئة متبلدة، سيصبح تعامل التلقي اليومي مع بيئة معمارية بليدة. و من الصعب أن يتمكن الفكر السليم، عاطفة و وجداناً و عقلاً، من أن يتعايش مع بيئة ملوثة من دون أن يتأثر بفسادها، و يتبأ نحوها إلى حد ما، أي يُقدِّم، واعياً أو لا واعياً، و يكبت أحاسيسه نحو البيئة ليتمكن من تخفيف حدة كآبة التعامل مع هذه البيئة.

إن سبب إرباك التعامل و كآبة الحس بالوجود، في حالة مثل هذه للمتلقي، هو الصدام بين مرجعيتين: مرجعية فاسدة يتعامل المجتمع بموجبه و يحقق بيئة ملوثة، و في المقابل، مرجعية أخرى سليمة<sup>(٦)</sup> يتعامل بموجبه هذا الفرد و يحقق بيئة معمرة سليمة. إذن، مهما كان الفكر واعياً و على علاقة متوازنة بين أصناف الحاجة، و يسعى إلى إدامة هذه العلاقة في مخيلته، المعلوماتية و العاطفية، فإنه سيُبلد البعض من صفاتها، من دون قصد، بقدر ما يتبأ نحوها، شاء أم أبى. إنها حالة فرد غير متبلد الحس يتعامل مع مُصنَّع مُتبلد الحس. لذا يصبح المعيش اليومي لهذا الفرد سيرورات في دور تبلد تدريجي. فيكون معيشاً مستلباً من حق تعامل طبيعي مع بيئة سليمة، و يكون في دور تهيئة الفكر لقبول هذا الاستلاب، و لو جزئياً. و في الحالة الأخرى، حينما يكون الفرد متبلداً أصلاً، و قد اعتاد التعامل مع بيئة معمرة ملوثة، يؤلف فرداً متبلد الحس يتعامل مع بيئة ملوثة من غير أن يكون واعياً واقع تبلد حسه. و عند ذاك، بقدر ما يكون فعالاً في تعمير البيئة سيؤلف عنصراً فعالاً في تكوين بيئة ملوثة و ديمومة التلوث، و هو لا يدري، أي يكون منسلخاً من حرية حق تعامل طبيعي، و فعالاً في تكوين مجتمع منسلخ؛ و المجتمع المنسلخ هنا هو ذلك المستلب من حق الاستمتاع بوجود ممتع و سليم و هو في تعامل مع بيئة معمرة سليمة، و لا يدري أنه مستلب.

(٦) إن الصفة المرجعية السليمة و الإنتاج السليم، يعرفان بأن الحركة أو الشيء و الشكل يتمتع بصفة الإنتمال في التعامل، و تبعاً تتضمن توازناً مناسباً بين الحاجات الثلاث.



أشرنا هنا إلى صنفين من الوجود، يظهران بعد ارتباك المجتمع، بسبب الحرب في مجتمع تقليدي وفي زمننا، كحالة لبنان، الأول، الفرد الذي يتمتع بحس سليم نحو البيئة، و الآخر بحس متبلد أو تبلد و أصبح عاملاً فعالاً في تلويث البيئة. و قد افترضنا أن هذين الصنفين للمؤدين في الدورة الإنتاجية ذاقا الوجود قبل الحرب. و ما يحصل للأول من كآبة يكون بسبب صدام بين مرجعتين متناقضتين. و لا يتعرض الثاني لحالة من الكآبة لأنه يتعامل مع التلوث بموجب مرجعية هي ذاتها فاسدة، فلا يحسها. كما نفترض أن مجتمع ما قبل الحرب هيأ لنفسه ثقافة و تدريباً بالنسبة إلى الأول، و الذي عن طريق هذا التدريب و التعليم و الثقافة أكتسب حساً سليماً. أي أكتسب حساً متعاطفاً مع بيئة سليمة فيستمتع بها، فيستمر معيش هذا الفرد بتلق متع مع ما تبقى من عمارة سليمة.

و لكن بالنسبة إلى الطفل الناشئ فإنها مسألة أخرى. سيحرم هذا الطفل، إلى حد بعيد، من هذه الفرصة لأنه سينشأ في بيئة ملوثة مسبقاً و يتعود التعايش معها، أو أن تنشئة القاعدة الحسية و الفكرية و العاطفية نحو البيئة تتحقق في دور تنشئة الطفل، و إذا لم تتحقق بصيغتها السليمة، يكون المجتمع قد أنجب جيلاً من غير حس سليم نحو البيئة المعمرة.

يؤلف المعيش في بيئة معمرة سليمة حاجة متأصلة في تكوين نفسية الفرد. و يستورث الفرد بيولوجياً قدرات يقدم على تدريبها و إنضاجها من خلال تعامله مع الدورة الإنتاجية أينما يكون موقع و دور الفرد فيها، رؤيويّاً أو مُصنّعاً أو متلقياً. و ذلك لأن البيئة السليمة تتضمن إبتمال التصنيع و توازن التعبير عن الحاجات الثلاث حيث تؤمن للفرد الاطمئنان النفسي و راحة البال و كذلك معيشاً طبيعياً. و عكس هذا، ترتبك النفس و تكتئب، أو تتبلد، بقدر ما يفسد الإنتاج و يفقد الصفة الإبتمالية.

إلا أن هذا الحس الذي يستورثه الفرد و الذي يتعامل بموجبه مع عالمه المعيش، لا يتألف من استراتيجيات تعامل، و إنما يؤلف قدرات يتضمنها الدماغ و الفرد في موقعه في المجتمع، لذا، على المجتمع بصفته المربي الجمعي، أن يهيئ لهذا الفرد الظرف المناسب ليتمكن من تفعيل حسه الكامن في الدماغ. و من هنا و بتفاعل هذا الحس مع البيئة، يقدم هذا الفرد على تربية حسه و إنضاجه لتصبح لديه قدرات فعالة في تكوين مجتمع متماسك و سليم.

إن الفترة الحرجة حينما تنبني معرفة التعامل و الحس بالشكليات المبتملة و استحداثها و الاستمتاع بها هي فترة الطفولة، و ما قبل سن الرشد. فإن تبلد الحس



خلال هذه الفترة، و لم تهذب قدرات الحس بالإبتمال و توازن الحاجات، و أشغلت القدرات الطبيعية المستورثة بمعلومات و حس فاسد و خال من حدس الإبتمال في المصنعات و الطبيعة و الاستمتاع بها، سيعجز حس الفرد عن تعامل سليم في المستقبل فيما لو تهيأت له فرصة ظرف التعرف على الإبتمال و توازن الحاجات، إلا ما ندر و للذي يتمتع بقدرات استثنائية؛ ما يعني أن فرصة تدريب أفراد المجتمع على الحس بالبيئة المعمرة السليمة، و التعامل معها، و استحداثها، تنحصر في فترة الطفولة، و إذا لم تتحقق في وقتها المناسب، و بصيغتها الفعالة، يكون المجتمع قد أنجب جيلاً من غير حس سليم نحو البيئة المعمرة.

### خلاصة

بقدر ما يختزل توازن قيم إرضاء الحاجات الثلاث، أي إهمال البعض منها سواء أكان واعياً أم غير واع، يكون المجتمع قد أفسد العلاقات بينها. هذا سواء أكان هذا بسبب جهل وجودها و أهميتها في الحوار و التعامل الذي يؤمن التماسك الاجتماعي، أم بسبب أنانية سوقية بلدت حسه و وجدانه نحو متطلبات هذا التماسك. لذا، يحاور الفرد المجتمع، سواء أكان مُصنَّعاً أم متلقياً، بموجب علاقات إنتاجية فاسدة. إن كان رؤيويًا/ مُصنَّعاً فهو يبيلد المصنَّعات، و لذا، يبيلد البيئة البصرية التي يتعامل معها أفراد المجتمع عامة، و إن كان متلقياً متبلداً، فيبيلد دور التلقي في حوار المجتمع.

كنكستن، ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧

## الفصل (الساوس

### إشكالية العمارة و التنظير البنيوي<sup>(\*)</sup>

---

(\*) نشرت هذه الدراسة في مجلة : عالم الفكر، السنة ٢٧، العدد ٢ (تشرين الأول/أكتوبر-كانون

الأول/ ديسمبر ١٩٩٨).





## أولاً: التنظير البنوي للعمارة

يتطلب التعرف إلى متطلبات العمارة، وتهيئة استراتيجيات و طرائقيات، تعاملات متوافقاً مع التطور المعرفي المعاصر لها. كما يتطلب التعرف إلى تكوينها البنوي، موقفاً نظرياً منها كأبي ظاهرة أخرى، سواء أكانت اجتماعية أم طبيعية. فهذه المعرفة النظرية - وعن طريقها - سنتمكن من الوقوف على واقعيات مصنفاتها، وفرز مختلف مقوماتها، والتعرف على آليات سيرورات توليدها للوجود، وكذلك التعرف على إفعاليتها كأداة في إرضاء متطلبات المجتمع، و تبعاً لذلك، التعرف على دورها في تنظيم معيش المجتمع. ولم تكن معرفة نظرية ضرورية في المجتمع التقليدي بالنسبة إلى العمارة، كما أصبحت عليه في عصرنا الحاضر. فقد أخذ الفكر المعاصر، ابتداءً من عصر النهضة يُعرض مختلف الظواهر لتنظير بنوي، بمختلف الصيغ والتسميات. وبتراكم هذه المعرفة، وبمجموعها، أخذ العلم المعاصر في التكوين، وأخذ اكتشاف بنيويات الظواهر يتعاقب منذ أن وضع اللبنة الأولى في صرح فكر عصر النهضة عالم الفلك البولندي نيقولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) (١٤٣٧ - ١٥٤٣).

لقد تجاوز هذا العالم الفرضيات اللاهوتية والأرسطية وبيّن أن الأرض وسائر الكواكب السيارة هي التي تدور حول الشمس. وبهذه القفزة الفكرية تأسس علم الفلك المعاصر، و تم تجاوز غيبيات التنجيم. فأخذ الفكر النهضوي يعرض الظواهر الواحدة بعد الأخرى، لتحليل وتصنيف أكثر واقعية، هدفهما الكشف عن مقومات حركاتها وآلياتها، أي التعرف على بنيوياتها، وآليات حركاتها. وعلى الرغم من هذا التطور الهائل في مختلف العلوم، وتحقق اكتشاف بنيويات الكثير من الظواهر المتمثلة في تطور العلوم الفيزيائية والكيميائية والحياتية والطبية واللسانية والنفسية، إلا أن ظاهرة العمارة بقيت، ومعها ظاهرة الفن بعامة، تفتقر إلى مفهوم بنوي. إذ لم يزل ينحصر تعليم معرفة التعامل مع ظاهرة العمارة وممارستها والإبداع فيها، وفي المجال الأكاديمي، و تثقيف الفرد بعامة في كيفية التعامل معها، ينحصر في أغلب الحالات في مسألة التكوين الشكلي. و تنحصر هذه المعرفة، أو يركز جل همها في



مقارنة شكلياتها، و تدوين تاريخ ظهور هذه الشكليات، و في ظهور طرزها، و مقارنة تواريخ ظهورها و هدمها أو إهمالها، مع بيان نواذر إحداثات داخل المنشآت أو حولها، أو نواذر عن طرائقية إنشائها، و عن تفردية الفكر الذي ابتدعها، سواء كان معماراً أم مالكاً. أي لم يحصل تطور جذري في تنظير فلسفي لمفهوم العمارة، كما حصل بالنسبة إلى الظواهر الأخرى، منذ أفلاطون و ما نظر عصره. فلم يزل التنظير بعامه يعتمد مفهوم الشكل، كما نظره أفلاطون، كأساس للتنظير و لكتابة التاريخ و البحث فيه.

فالشكل هنا في هذا التنظير كيان يسبق الإنتاج، و ليس محصلة له، و لذا فهو خارج مجتمع البشر منزل أو ملهم، مثال أعلى خارج قوى إرادة البشر. لذا، يركز هذا التنظير على مقارنة الأشكال، تاريخ تطورها، تداخلها و انتشارها و تأثير البعض منها في الأخرى. كما اهتم التنظير الفلسفي منه بمسألة الإستطيقية، و بنى على مسألة التباين بين ما هو جميل و عكس هذا، و هل هناك قيم للجمال و من يحددها. و لكن غالب هذا التنظير لم يتمكن من تجاوز القاعدة الغيبية التي وضعها أفلاطون و التي تعتمد الشكل خارج العملية الإنتاجية، و خارج واقعية معيش أفراد المجتمع. بمعنى أن التنظير الأفلاطوني الذي نشير إليه و الذي عمّم و أخذ صيغاً متعددة غيبية و لاهوتية، يفتقر إلى القاعدة الرئيسية البنيوية لتفهم ظاهرة اجتماعية كالعمارة و الفن. أي أنها تفتقر إلى مفهوم آلية حركة الشكل، و تصنيف عقلائي لمقوماته.

## ١ - ظهور المعمار المتشخص

و مع ظهور الفكر النهضوي- ظهر التشخص - أي تفرد الفرد و حق التفرد - و ظهر الاختصاص في إنتاج العمارة، و ظهر معه المعمار المعاصر كما نعرفه اليوم، و المتمثل في شخصيات متخصصة كبرونل斯基 (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ - ١٤٤٦) و ليون باتيستا البرتي (Leon Battista Alberti) (١٤٠٤ - ١٤٧٢)، و بهذا انتهى دور المعمار الحرفي، و أدى هذا التخصص إلى إبعاد الفرد من عامة المجتمع عن هموم تعقيدات رؤبوية العمارة و تصنيعها، فأنحصرت هذه في ذوي الاختصاص و الصفوة. فأصبح الموقف الفكري منها، من قبل الفرد العادي و معظم المنظمات الاجتماعية، هو التلقي السلبي في أغلب الأحوال، من دون أن يكون له دور فكري فعال في تصورها و رؤيتها.

و هكذا، أصبح المعمار المعاصر يفكر و يتعامل مع تعقيدات بمعزل عن المجتمع. و أدى هذا العزل إلى جعل القسط الأكبر من أفراد المجتمع أمياً بالنسبة إلى تعقيدات رؤيتها و تصنيعها، كما جعل، في المقابل، المعمار أمياً بالنسبة إلى المتطلبات



الحقيقية لأفراد المجتمع و همومهم، عدا هموم القلة التي تشخصت مع تشخص الفنان و المعمار. كان إنتاج العمارة في المجتمع التقليدي، ما قبل عصر النهضة، و بخاصة ما قبل المكننة، يتحقق بمعرفة حدسية و تجريبية يتشارك فيها الحرفي، بصفته رؤيويّاً و مصنّعا، و في المقابل المتلقي، سواء كان تاجراً أم حاكماً أم ملاكاً أم مزارعاً، كمتلقٍ له دور فكري فعال في مختلف مراحل الإنتاج، و في ما قبل التصنيع كروبيو و بالاشتراك مع الحرفي المصنّع. و إضافة إلى عامل العلاقة بين الطرفين في الإنتاج، الحرفي و المتلقي، هناك عامل آخر يقرب رؤيوية الحرفي إلى هموم المجتمع، كما يقرب الفرد المتلقي من تقانة الحرفي، ألا و هو بطء تطور المعرفة. كما إنهما كانا يشتركان، إلى حد بعيد، في مرجعية مشتركة.

لذا، لم تكن، في المجتمع التقليدي ما قبل عصر النهضة، حاجة إلى معرفة نظرية لبنىوية العمارة لتحقيق عمارة جيدة. و لم يكن متوفراً موقف معرفي بالنسبة إلى الظواهر الأخرى الاجتماعية و الطبيعية، يؤهل الفكر للوقوف على بنىوياتها، قبل ظهور عصر النهضة أصلاً.

## ٢ - ظهور الخلل في الإنتاج

و مع ظهور المكننة، في بدء القرن التاسع عشر، تم تدريجياً عزل المعمار المعاصر عن متطلبات مرحلة التصنيع. فاجتمع عزل المعمار عن متطلبات مرحلة التصنيع و عزل الفرد المتلقي عن هموم المعمار، و المعمار عن هموم المتلقي. فأدى هذا بمجموعه إلى إحداث خلل جوهري في إنتاج العمارة، و ظهرت نتائجه أولاً في إنكلترا الصناعية منذ منتصف القرن التاسع عشر. و تفاقم هذا الخلل، و عم مختلف أرجاء العالم مع تقدم الاختصاص و المكننة. و قبل أن ينتهي النصف الأول من القرن العشرين أخذ هذا الخلل في الإنتاج يسبب تلوثاً معمارياً عاماً، حيث لم يكد ينتهي القرن العشرون، حتى تلوثت البيئة المعمارية في المجتمعات عامة، و بخاصة العالم الثالث منها، بدرجة أصبح معها عاملاً فعالاً في تبدل حس الفرد نحو بيئة البنية المعمرّة التي يتعامل معها، و التي تُنظّم معيشه اليومي داخلها و حولها.

لا شك في أن المعمار المعاصر، في مختلف مراحل تطور طرز العمارة، منذ عصر النهضة حتى الوقت الحاضر، قد حقق عمارة متميزة جداً، و هذا إلى درجة كبيرة في أوروبا التي تعرضت لتطور تدريجي، فتمكنت من استيعاب زخم متطلبات المعاصرة. مع ذلك، وعلى الرغم من الجهد الهائل الذي بذله الفكر المعماري في الابتكار و التنوع، فإن العمارة بعامّة، منذ أن ظهرت المكننة، لا تتعاطف مع وجدانية المجتمع، و لا تؤلف أداة تهيب له معيشاً إنسانياً، أو أداة يسخرها ليعبر عن



عاطفته الإنسانية. فأصبح المعمار المنظر - و أقصد غالب الفكر التنظيري - متسامياً عن هموم المجتمع، كما أصبح المجتمع مغترباً عن هموم المعمار، و كلاهما لا مبالٍ بالآخر، و هذا بخاصة في العالم الثالث، و البلدان العربية على وجه الخصوص. لقد تحققت كل هذه التغيرات في إنتاج العمارة، من إبداع و تنوع، و في الوقت عينه من تلوث، من دون أن يتحقق ما يقابلها من تنظير مناسب، كما هو الحال في مختلف المواقف الفكرية من الظواهر الاجتماعية و الطبيعية الأخرى، أو يتحقق تنظير لها يواكب التنظير للظواهر الأخرى. نعم، هناك وعي في المجال الأكاديمي بوجود هذا التلوث، و لكن غالب هذا الفكر يهمل مواجهة هذا الخلل في تكوين بيئة المجتمع، و تبعاً لذلك لا يرتني له دوراً بسبب هذا الخلل و تفاقمه، أو يرى هناك ضرورة لأن يكون له دور فعال لمعالجته أصلاً. هنا في هذا الموقف يتركز موقع إشكالية العمارة و مسبباتها.

### ٣ - المشكلة و الإشكالية

و يختلف مفهوم المشكلة عن الإشكالية؛ فالأولى تظهر حينما تظهر حالة غير مرغوب فيها أو مؤذية، لم تحل بعد، أو أنها في دور إيجاد الحلول لمواجهتها و تجاوزها. أما الإشكالية، فهي مفهوم يشير إلى مشكلة لا يتوافر لها تنظير أو طرائقية لحلها و مواجهتها، أو أن الفكر لم يزل عاجزاً عن إدراك مصدر مسبباتها، أو مواقع الخلل ضمن الحالة بعامة. لذا لا يمتلك معرفة أو تنظيراً يسخره ليتمكن من تجاوزها. إذن، ما نواجهه من خلل في العمارة، من تلوث البيئة المعمارية هو إشكالية على صعيدين: صعيد الفكر العماري المتخصص، (الأكاديمي و المهني)، و صعيد المجتمع المغترب عنها بعامة.

### ٤ - المعرفة التقليدية

لا أعتقد أنه يمكن لنا، في العالم العربي، و لا لغيرنا، مواجهة متطلبات التعامل مع ظاهرة العمارة إن اكتفينا بالمعرفة، كما هي عليه في الوقت الحاضر، أو كما هي سائدة و فعالة عند الفئتين الأكاديمية و المهنية - من دون الخوض في بنيتها. كما إنني أعتقد أننا إن أردنا مواجهة إشكالية التلوث المعماري الحاصل بعامة في مختلف مدننا، فلا بد لنا من الإشارة في هذا الصدد إلى بعض مبادئ التنظير البيئي، لنتمكن من التعرف إلى بعض مقومات الظاهرة، و آليات حركاتها، و بهذه المعرفة سنتهيأ لنا الأداة النظرية لنتمكن من الوقوف على مواقع مسببات الخلل فيها، فنتهيأ لنا الفرصة الإستراتيجية المناسبة لاستحداث استراتيجيات: نظرية و تعليمية و إعلامية و تطبيقية و تدريبية، لمعالجة إشكالياتها.



## ثانياً : وظيفة العمارة

أول ما يتعين أن نقدم عليه في تعرفنا إلى بنبوية ظاهرة العمارة أن نحدد مفهومنا لوظيفة العمارة. يولد الإنسان و به نقص متأصل في كيانه البيولوجي، أي أن الإنسان لا يتمكن من الوجود و إقامة بقاء آمن و مريح و تمتع، ما لم يقدم على ابتداء و تصنيع مُصنَّعات كأداة يُسخرُها في إرضاء متطلبات هذه الحاجة، و لذا فإن إنتاج المُصنَّعات ضرورة متأصلة في كيان الإنسان و إقامة بقائه. و العمارة هي إحدى هذه المُصنَّعات التي يبتدعها. فمثلاً، يحتاج الإنسان إلى ملجأ يحمي به بدنه من العوامل الطبيعية و الحيوانات المفترسة و غيرها من الأشياء التي تعرض بقاءه للخطر، أي عليه أن يقدم على تحويل بعض مواد البيئة، كالخشب و الحجر، إلى أدوات يسخرها لإرضاء هذا النقص. في تعامل الفرد مع عالمه الخارجي، لا بد له من أن يحدد موقعه بين الأشياء المادية و مع الآخر، و بهذا يحدد موقع هويته و يعلن عنها إزاء الآخر.

إن تحديد هذه الهوية ليس بمسألة تلقائية، إنما هي مخاضات فكرية و سيرورات تفاعلية ترجع إلى تناقض متأصل في تكوين نفسية الفرد، إنه تناقض بين الكيان الذاتي للفرد و العالم الخارجي الذي يواجهه و يتعامل معه، أي بين متطلبات الذات الواعية من جهة، و متطلبات المجتمع و البيئة الطبيعية التي تواجهها هذه الذات من جهة أخرى. إن ذات الفرد تكون في دوامة إعادة تركيب المعلومات التي تتلقاها منذ الولادة حتى الوفاة، فتقدم على توافقها مع مزاجياتها، و قابلياتها الذهنية، و تحدد موقعها في المجتمع. أي أن الذات في دوامة إعادة تركيب هويتها دائماً، و العلاقات الاجتماعية، هي التي تحدد موقع الفرد في المجتمع.

### ١ - الحاجة في العمارة

يظهر هذا النقص في وعي الفرد كحاجة يتعين سدها، و الحاجة تتنوع و تتطور في إفعالات متبادلة مع تطور الفكر. مع ذلك يمكن لنا، من موقف نظري، أن نحددها بثلاثة أصناف، هي : الحاجة النفعية و الرمزية و الإستيقية / Aesthetics .

#### أ - الحاجة النفعية

ترضي هذه الحاجة متطلبات البقاء القاعدي في المعيش، كتأمين الملجأ و الخزن و الراحة البدنية و النقل و الحماية، و يتمثل هذا في وظائف الدار و القلعة و الكرسي و العربة و السيف.





## ب - الحاجة الرمزية

ترضي هذه الحاجة متطلبات هوية الفرد والمجموعة، وتعبّر وتعلن عنها. ويتحقق هذا عن طريق تصنيع مصنّعات تحمل معالم تعبّر عن متطلبات هوية الذات. يتمثل هذا في الدلالات المعنوية، كفخامة الأبنية و طرز المعابد.

## ج - الحاجة الإستيطيقية

ترضي هذه الحاجة تخفيف حدة الملل الذي يحدث بسبب التعامل المتكرر. ويتحقق هذا عن طريق استحداث شكليات متنوعة للمعالم التي تحملها المصنّعات. ولكي لا يؤلف هذا التنوع فوضى بصرية، فإنه ينظمها عن طريق أنماط ترتب التكوين الشكلي، وذلك بنسب وإيقاع وتماثل وتوازن وتغاير وتباين وغيرها من مقومات التكوين البصري. ويتكوين هذه الشكلية المنتظمة، ثقل الفوضى القائمة في المعيش، كما يقل إعياء الفكر عند التعامل مع المتنوعات، وبهذا يصبح التعامل مع العمارة والمصنّعات أوضح للفهم والإدراك.

## ثالثاً: بنىوية العمارة Structure

يتضمن التكوين البنيوي للظواهر الجامدة ناحيتين: مقومات مادية من ناحية، وعلاقاتها وحركاتها من ناحية أخرى. أما التكوين البنيوي للعمارة، فيتضمن الفكر إضافة إلى المادة. وتظهر مقومات وعي الفكر وهوم كحاجات يتعين إرضاؤها. تكون المقومات المادية والفكرية وجود العمارة كبنية قائمة بين الأشياء وتشغل حيزاً في الوجود. وتتجمع هذه المقومات، وتستقطب بثلاثة مقررات: الحاجة الاجتماعية، والتقانة الاجتماعية، والفرد المؤدي. فيقدم الفرد المؤدي، في مختلف مراحل الإنتاج، ويفاعل المقرررين، وبتفعليلهما يحقق المرحلة الرؤيوية والتصنيع ضمن الدورة الإنتاجية، وبهذا يتولد المصنّع للوجود. وبإفاعلات لاحقة متكررة، تتلف جسدية هذا المصنّع، ويهمل. فتستولد مقررات جديدة، مرة أخرى، وبإفاعلاتها يستولد مصنّعاً جديداً بدلاً لذلك الذي أُلّف.

وهكذا ينتقل الإنتاج من دورة إلى أخرى. إن الوجود المادي للمقومات يحقق إشغال حيز بين الأشياء، الطبيعية والاجتماعية، كالخشب والحجر. ويؤلف الوجود الفكري هم الفرد في إدامة البقاء والوعي بوجود الحاجة، وبوجودية الذات. وتعمل المقومات الفكرية على دعم الهوية في الوجود، وعرضها إزاء الآخر، فتؤلف هوم الفرد وترابطها مع هوم الجماعة، كما إن المقومات الفكرية والحسية هي التي تؤمن متعة الوجود بين الأشياء، والملاذذة مع الآخر. هناك اختلاف جوهري بين بنىوية





الظواهر الجامدة والفكرية . فبينما تكون الأولى خاضعة لقوانين ثابتة و لتصادفيات طارئة، تحدد وجودها وحركاتها، أو توطينها. فإن الثانية تكون خاضعة لإرادة الفرد والسلوكيات البيولوجية المستورثة، و لذا، فإنها تتضمن العقلانية و الاعتبارية و الفطنة و الإبداع و الأوهام. و بقدر ما يكون وجود هذه المقومات الفكرية و المادية ثابتاً واطرادياً، فإنه يؤلف واقعية الوجود البنيوي، و بقدر ما يكون هذا الوجود ظاهراً لوعي الفرد، كحالات ثابتة واطرادية، يؤلف هذا الوعي المعرفة البنيوية للظاهرة. و وظيفة التنظير البنيوي هي السعي لاكتشاف هذه الواقعية و البحث فيها و تسخيرها في التعليم و التدريب و التوعية.

### رابعاً: البنية Construct

في مقابل التكوين و التنظير البنيوي، يؤلف الكيان المادي المتحقق كمحصلة حركة هذه المقومات، البنية Construct، و هو المصنّع الذي يسخر كأداة في إرضاء الحاجة. فكما إن اختيار المقومات، و إفعالها من قبل الفرد يهدف أصلاً لتحقيق البنية للوجود، فإن هذا التحقيق لا يتم ما لم تكن هناك بنية فكرية، منها ما هو ظاهر للإدراك، و منها الآخر الباطني، ما يجعل تحقيق البنية للوجود ممكناً. و هنا مصدر العلاقة بين البنية و البنيوية و ترابطهما الجدلي: فحينما تكون البنية هي واقعية الوجود المادي و المعنوي، في الزمان و المكان للمقومات الفكرية و المادية، و محصلاتها ككيان قائم و مقترن بوظيفة اجتماعية، تؤلف واقعية البنيوية، من جهة أخرى، تلك الحالات من المعتمات و التكررات و التشابهات لمختلف المقومات و الحركات - الثوابت و الاطراديات - التي لا تتحدد بزمان أو بمكان. و التنظير البنيوي هو معرفة هذه الثوابت و الاطراديات، الظاهرية و الباطنية، التي تنظم بموجب مفاهيم عقلانية واضحة. لا مكن ان يتحقق توليد مصنّع للوجود ما لم تكن هناك معرفة لبنيويته، و فيما كانت هذه المعرفة في الإنتاج التقليدي، تتألف من بنية بدائية و حدسية، فإن المعرفة المطلوبة للفكر المعاصر، في مختلف مراحل الإنتاج، يتعين أن تكون متقدمة و علمية و متوسعة.

بمعنى أنه يتعين أن لا ينحصر مفهوم التنظير البنيوي بشكل العمارة أو أحد مقوماتها، أو البعض من حركاتها. و إنما يتعين أن يتبها تصور شامل لظاهرة العمارة، حيث يؤلف تصور معرفي تحليلي لتصنيف المقومات، و ترابطها و تكوينها للمقررات، و بيان حركاتها، و أصنافها و آلياتها. فالبنية كموقف نظري، تسعى لاكتشاف العلاقات الظاهرة ضمن الظاهرة، شكلية العمارة و حركاتها و أصنافها، كما لحركاتها الداخلية، آليات حركاتها و ظهورها. إذن فالتصور البنيوي الذي يتعين

أن يصل إليه التنظير في ظاهرة العمارة أن يكون أشبه باكتشاف البنيويات للظواهر الاجتماعية و الطبيعية الأخرى. بمعنى أن التنظير في العمارة، أو مفهوم ظاهرة العمارة لم يزل يعاني من إشكالية عجز تجاوز التنظير الغيبي التقليدي.

## خامساً: الإنتاج التقليدي و المعاصر

منذ أن ظهر الإنسان العاقل، تمكن من تحقيق مصنّعات، و منها العمارة التي تتصف بكفاءات عالية، و متوافقة مع متطلبات البيئة الاجتماعية و الطبيعية، و ترضي الوظائف التي كانت قد صُنعت من أجلها. و قد اتصف تعامله معها، أي التلقي - بالكفاءة نفسها - و كان هذا في مختلف العصور و مختلف أصقاع العالم، حتى ظهرت المعاصرة، و معها التشخص و المكننة. فتحول جل إنتاج المصنّعات إلى تبادل سلعي، و بهذا التحول ظهرت الحداثة، فأحدثت تغييراً جذرياً في إنتاج العمارة و في الموقف الفكري منها. ففي المجتمع و الإنتاج التقليديين، كان الفرد في مختلف مراحل الإنتاج، الرؤية و التصنيع و التلقي، مؤدياً جيداً. فالخرفي كان رؤيويّاً و مصنّعاً جيداً، و المتلقي، سواء أكان مقامه حاكماً أم تاجراً أم فلاحاً، و سواء كان من سكان الريف أو الحضر، كان يحقق أداءاً متبادلاً جيداً في المقابل. إذن، علينا أن نسأل: كيف تمكنت تلك الحضارات المختلفة من تحقيق هذه الكفاءة في التصنيع و هذا التعامل الجيد مع المصنّعات؟ إن الجواب على هذا يمكن اختزاله بقولنا: إن الإنتاج في المجتمع التقليدي كان ينتهج سلوكيات و معرفة تقليدية، و الإنتاج المعاصر ينتهج سلوكيات و معرفة معاصرة، و الفرق جوهرى بين الاثنين.

## ١ - الإنتاج التقليدي

يتمتع الإنتاج التقليدي في مختلف المجتمعات، بمعرفة متوازنة لمختلف المقومات. و سبب هذا التوازن هو ببطء التطور المحقق في كلا المقررين: المطلب الاجتماعي و التقانة الاجتماعية، و لذا كان التغير المحقق في المحصلات و تعاقب شكلياتها جزئياً، و ظهوره في تعاقب بطيء حيث يمكن للفرد المؤدي أن يتأمل هذه الشكليات و يتعرف عليها، و يوافق سلوكياته معها، و يقارن سلوكياته مع الفرد الآخر، و يقيم جدواها. و هذا يعني أنه كان في وسع الفرد بعامة أن يلم بالمعلومات المناسبة ليتمكن من أداء مناسب مع المصنّعات، لا في مختلف مراحل الإنتاج فحسب، بل في مختلف مراحل امتداد سيرة حياته الخاصة كذلك. فما يحصل عليه من خبرة، تتراكم مع مرور الزمن، و لا تتعرض لتغيرات جذرية فجائية. و هكذا يقدم على إجراء تعديل مناسب، أو يهمل ما هو فاسد و أخرق منها. و يعني هذا أن الإنتاج التقليدي كان يتمتع بآلية التصحيح الذاتي و المباشر في تحقيق نهج سلوكيات مجدية



و تأمين إرضاء مناسب للحاجة، كما إن الإنتاج التقليدي كان يفتقر إلى الاختصاص.  
و بقدر ما كان يفتقر للاختصاص كانت تملأ مراحل الإنتاج من سدادات تعرقل  
سيرورات سبل المعلومات فيما بينها.

## ٢ - الإنتاج المعاصر

ظهرت معالم العصر النهضوي، في مجال العمارة في مطلع القرن الخامس  
عشر، حينما ظهر للوجود المعمار المتشخص. فحدث تغيير جذري في المجتمع، في  
الفكر و في العلاقات الإنتاجية. و ربما كانت أهم مقومات المعاصرة هي:

### أ - ظهور الطباعة

بظهور الطباعة انتشرت المعرفة، بين الطبقة الوسطى على وجه الخصوص أولاً،  
ثم بين الطبقات الدنيا ثانياً. بهذا الانتشار زال - أو خف إلى حد بعيد - احتكار المعرفة  
من قبل سلطة اللاهوت. و تبعاً لهذا، تهيأت الظروف الفكرية لتوسع التشخص في  
المجتمع، و كان المعماري من أوائل الممتننين الذين ارتقوا إلى هذا المقام.

### ب - ظهور العلمانية

تحرير فكر المجتمع و إدارة تنظيمه من هيمنة الفكر اللاهوتي و منظماته، فقد  
أدى هذا إلى منح أهل الفكر العقلاني حرية التعامل مع الظواهر من موقف  
موضوعي، من دون التزام بالمفاهيم اللاهوتية و التحدد ببردمياتها. و من هنا تقدم  
فكر الإنسان نحو العلم بمفهومه المعاصر، في موضوعيته و اجراءاته الصارمة،  
و نهجه الناقد لذاته. فظهرت علوم الفيزياء، و البيولوجيا، و طبقات الأرض، و بعد  
هذا علوم الاجتماع و الاقتصاد و الألسنة و غيرها. كما ظهر الفكر الفلسفي  
التنويري، و مفاهيم حقوق الإنسان و الديمقراطية في السياسة و في إدارة تنظيم  
شؤون المجتمع.

### ج - التشخص Individuation

تداخل ظهور البرجوازية مع ظهور المجتمع المدني و أدى إلى ظهور  
حرية التشخص، و بالتحديد ظهور المعماريين الـ فلورنسيين، فيليبو برونلسكي  
(Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ - ١٤٤٦)، و من بعده، ليون باتيستيا البرقي  
(Leon Battista Alberti) (١٤٠٤ - ١٤٧٢). أي منح الفرد المعمار حرية التفرد كفكر،  
ما جعله غير مرتبط أو محدد بالرجعية القائمة، الأمر الذي أدى إلى توليد مرجعيات  
متشخصة متميزة. فأخذ الفكر الجديد، يتدع و يتنافس في عرض خصوصياته، و لا



يتحدد بالمرجعيات الفكرية القائمة، وإنما يبتدع الجديد منها، و يضيف إليها، في تطور متسارع متنافس. و تبعاً لهذا، أصبح المتلقي عاجزاً عن التحاور مع المعمار بقدر اختلاف مرجعياتهما. و كانت هذه بداية الفجوة الفكرية بين المعمار و المتلقي، أي بعد ما تعددت المرجعيات و اختلفت. فنقل هؤلاء المعرفة من كونها تجريبية حدسية، كما هي عند الحرفي المعمار، إلى معرفة تجريبية قياسية، كما ظهرت خاصة عند أندريا بلاديو (١٥٠٨ - ١٥٨٠) (Andrea Palladio)، و انتقل المعمار المتشخص من مقام الحرفي إلى مقام المعمار الأكاديمي، و ارتقى إلى موقعه الاجتماعي من الطبقة ما دون الوسطى إلى مقام الطبقة الوسطى. احتكر المعمار من موقعه هذا الرؤية في الإنتاج، كما فقد تماسه مع المادة، في حين زال دور الحرفي، و ظهر كعامل من دون أن يكون له دور في الرؤية. و بهذا التغير الجذري في دور الفرد المؤدي، جُرد من دوره الرؤية، كما فقد المعمار المعاصر تماسه المباشر مع المادة، و ربما كان جون رسكن (John Ruskin) (١٨١٩ - ١٩٠٠) أول من انتبه لهذا الخلل في الإنتاج.

## د - تسارع تطور المعرفة و ثقافة الإنتاج كما و نوعاً

إن هذا الأمر أدى إلى إحداث مرجعيتين في المجتمع: مرجعية المتخصص، المعمار و الصفوة، و في المقابل، مرجعية العامة، المتلقي، و ذلك في مختلف مراحل الإنتاج.

## سادساً: الحداثة

و هكذا فقد أدى ظهور العصر النهضوي إلى تغير جذري في العلاقات بين المؤديين في مختلف مراحل الإنتاج، فأدى إلى تطور المعرفة و تبعاً اكتشاف المكننة؛ الأمر الذي أدى إلى تغير جذري في هذه العلاقات، في علاقة التفاعل بين الفكر و المادة، أي تجاوز البعض من العلاقات السبريانية في مرحلة التصنيع. و إن أدى ظهور التشخيص إلى عزل المعمار الأكاديمي عن مرحلة التصنيع، فإن العلوم المعاصرة، بسبب تزايد كمياتها و سرعة توسعها و تنوعها، أحدثت تخصصاً متصاعداً و مركباً، ما أفضى إلى تجزئة وظيفة المعمار، كفكر و ممارسة. و ربما كانت أهم المتغيرات التي كانت السبب في ظهور الحداثة، هي:

## ١ - توسع الاختصاصات

أخذت العلوم في مختلف المجالات تتطور في العصر النهضوي، فازداد و تسارع هذا التطور، و ظهرت علوم جديدة أخرى و أدت متطلبات التعامل مع هذه العلوم، في اكتشافها و تطويرها، إلى ظهور التخصص المكثف، الذي أدى بدوره، و بتفاعل



معه، إلى تسارع تطور تقانة إنتاج العمارة. و بقدر ما تقدمت العلوم فقد توسعت الاختصاصات وتجزأت، و يتمثل هذا التجزؤ في ظهور المهندس الإنشائي والكهربائي والصحي والصوتي والمساح وغيرها من أدوار في الإنتاج. و لم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزئيات الأخرى في الإنتاج، بل تم عزل الفرد بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزئي، عن كثير من متطلبات المجتمع و كثير من مقومات مرجعيته. فأصبح أغلب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون المتطلبات الواقعية والمعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، و كذلك متطلباته الحسية العاطفية، أي فقدت هموم هؤلاء ارتباطها المباشر مع متطلبات الهموم والضمير الاجتماعي.

كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة والمجهدية، إلى إهمال التعرف على تاريخ اختصاصه، و من هذا الموقف الفكري اللا تاريخي أهمل التعرف على تاريخ مجتمعه وحضارته. مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصصين، من تمكن من التوفيق بين متطلبات الاختصاص ومتطلبات إنسانية الفرد ومتطلبات المجتمع بعامه، أي أنه لم يعزل ذاته وضميره وجدانه عن ضمير المجتمع، و بقي يتعاطف معه كما كان الحرفي سابقاً، في المجتمع التقليدي. و من هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من ذوي الاختصاص: المعمار العالم/ المثقف، و الذي يتعاطف مع وجدانية المجتمع، و الآخر، و هو المعمار التقني، الذي يركز همه في إتقان دوره التقني. و يتصف توزيع العمل المتخصص بعزل المؤدين، في المراحل الإنتاجية الثلاث، ما يؤدي إلى فقدان شفافية العلاقة بين مراحل الإنتاج، و احتقان تسرب المعلومات بينها. كما أدى التطور العلمي إلى توسع المعلومات وتنوعها وزيادة وفرتها أسياً، و من ثم إلى إغراق فكر المؤدي، فتحقق تبعاً لذلك عزل فكره في اختصاصات ضيقة ليتمكن من أداء تعامل كفاء، و صح هذا سواء كان المؤدي رؤيواً أم مصنّعاً أم متلقياً.

## ٢ - المكننة في الإنتاج

أدى استحداث المكننة في الإنتاج إلى فقدان العلاقة السبريانية (Cybernetics) في التصنيع، أو تخفيفها أو تقطيعها. و تُولف السبريانية تعاملاً متأصلاً في التصنيع الحرفي اليدوي، إذ إن هذا الإنتاج يستند أصلاً إلى العلاقة الآنية الحسية في تغير المادة من حالتها الخام إلى مصنّع. و يعني هذا أن بعض مراحل التصنيع فقدت بعضاً من العلاقة المباشرة والآنية بين فكر المؤدي المصنّع والتغير الحاصل في المادة الخام. إن وجود هذه العلاقة أو غيابها يؤلف جوهر التباين بين التصنيع اليدوي والتصنيع الممكنن.





### ٣ - احتقان انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج

و مع تقدم الإنتاج المعاصر، و تكثف الاختصاص، ازداد تبعاً لذلك احتقان السدادات بين المرحلتين الأوليين، الرؤيوية و التصنيع. أي ظهرت السدادات المهنية و المعنوية و الجاهية تعرقل انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج؛ ما يعني في واقع الأمر، انسدادها عن مرحلة التلقي. لذا أصبح التلقي مستهلكاً أمياً، أي أصبح بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار المصمم، و كذلك عن مختلف الاختصاصات و التقانة المتقدمة و المتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع. و بهذا الدور في الإنتاج، فقد التلقي دوره في تهيئة تغذية مرجعة مناسبة إلى المرحلتين الأوليين. و بهذا فقدت الوظيفة الاجتماعية، لتهيئة التغذية المرجعة، غماسها مع واقعية التلقي، و سلب التلقي دوره الخلاق في الإنتاج، و أصبح متلقياً يجهل المعرفة المسخرة، و أصبح متلقياً مُعزلاً و أصم. بل أكثر من هذا، فكلما تفاقم الاختصاص و تركيب، و كلما انتقلت وظيفة تهيئة التغذية المرجعة Feedback إلى هؤلاء المتخصصين، أصبحت تهيئة البحث و المعرفة المطلوبة لهذه التغذية تصدر من موقف رؤيوي و مُصنّع لا من موقف متلق. و من هنا أصبح التلقي يتعامل مع مُصنّعات تقدم له كبدايل جاهزة، لا مع مُصنّعات يتعين أن يكون له دور في تصور تصنيعها و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجاته. و لقد استحدث جهاز متخصص، و هو الإعلان التجاري، وظيفته توجيه هذا التلقي و إغراؤه لاختيار هذه البدائل الجاهزة، و التي تتوافق أكثر مع متطلبات المُصنّع و الرؤيوي، و تخضع للنظام «السوقي» أكثر من اهتمامها بالمتطلبات الحقيقية للمتلقي.

### ٤ - زيادة النفوس

إن التطور العلمي في مجال صحة الفرد و طبابه، إضافة إلى زيادة توافر الطعام، أدى إلى زيادة نفوس البشر زيادات أسية لم يكن الفكر القيادي للمجتمع، السياسي و اللاهوتي و العلماني، قادراً على الوصول إلى حلول جذرية، تنظيرية و عملية لها، لمواجهة متطلبات هذه الزيادة، ما أدى إلى إغراق البيئة الريفية و الحضرية بعمارة وقتية غالبها أخرق، تفتقد التصور لبقاء دائم. و أدت هذه العوامل و غيرها، إلى فقدان الآلية الذاتية لملاحظة الخلل الحاصل في التصنيع في الوقت المناسب، و بعد فوات تعاقب دورات إنتاجية متعددة، ما أدى إلى تسخير استراتيجيات فاسدة في الدورات اللاحقة، و لذا تكرر الخلل و تفاقم، ففقد الإنتاج بعامة قدرته على تحقيق توازن مناسب في إرضاء الحاجات الثلاث. كانت هذه بعض مقومات الحداثة التي تكيّف العلاقة بين المعمار و التلقي أكثر من غيرها.





## ٥ - الفكر المعماري الدولي

ظهرت معالم الحداثة في أواخر القرن الثامن عشر، حينما استجذت طرائقية جديدة في تصنيع الحديد الصلب. وكانت محصلاته أول ما ظهرت في تصميم الجسور والبيوت الزجاجية، في إنكلترا وهولندا وألمانيا وفرنسا وغيرها. وبعد هذا بقليل ظهر التصنيع الممكن، و تبلورت هذه التقنية في منتصف القرن التاسع عشر، وتمثلت في بناء القصر البلوري في لندن ١٨٥١. وقبل انتهاء القرن التاسع عشر، انضم الكثير من قادة الفكر المعماري للحداثة إلى مفاهيم المجتمع الرفاهي، وإلى تبني عمارة تدعم هذا المفهوم وتتوافق معه وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى. كان هذا فكراً عقلانياً، علمياً، يسارياً و علمانياً، ولم يلتزم بالتكوينات الشكلية للطرز السابقة لعدم توافقها مع متطلبات التصنيع الممكن، لاغياً معها أيضاً الاهتمام بالمتطلبات الإقليمية و خصوصياتها. وقد اعتمد تصوراً يفترض أن في قدرة المكننة تجاوز كل هذه المتطلبات، باعتبار أن متطلبات الفرد المعاصر أصبحت متشابهة، وأنها متساوية في غالب حالاتها، كما يتمثل ذلك في النقل والاتصال عن طريق القاطرات والبواخر والطائرات وغيرها.

وهكذا أضحت دعوة الحداثة عمارة دولية متشابهة، إذ كان الاعتقاد المعماري الحديث السائد لدى الطبقة المثقفة الأوروبية بعامية، وبخاصة اليسارية منها، أن الحداثة، المتضمنة للإنتاج الممكن، والمفاهيم الاشتراكية عموماً، ستؤمن الرفاهية والرعاية الاجتماعية، ضمن تصور زمني معقول للجميع، وفي مختلف أرجاء العالم. ويعني هذا - وفقاً لافتراض فكر الحداثة - تساوي الشعوب في متطلباتها وإمكانات تلبية حاجاتها، ولذا لم يأخذ هذا الموقف النظري بعين الاعتبار الخصوصية الإقليمية والثقافية والحضارية والصناعية وخصوصية تحديد الهويات الإثنية والوطنية والتراثية. لقد أنجزت العمارة الحديثة الدولية ثورة فكرية تقدمية إنسانية، إلا أنها في موقفها الإنساني الشمولي هذا، تجاهلت الخصوصية الإقليمية، وهنا مصدر سلبية موقف الحداثة والعمارة الدولية. إن استحداث شكل مبسط في مظهره الخارجي، خال من التنوع للتكوين الشكلي، ولا يراعي خصوصية المكان أو حاجاته الرمزية، ولا يسبب عمارة ملوثة في الوقت ذاته، لا يمكن تحقيقه إلا من قبل معماريين ذوي كفاءات متميزة جداً. لذلك نرى، بعد مضي حوالى عقدين من الزمن على الحرب العالمية الثانية، و بعد أن انتشرت مفاهيم العمارة الحديثة الدولية وتوسعت إلى مختلف أرجاء العالم لتمازس من قبل معماريين أقل كفاءة، إن هذه الممارسات أدت إلى انتشار بنايات مملّة، لا تراعي ولا تشبع متطلبات خصوصية هوية المجتمع أو المتطلبات النفسية للفرد، بل أصبحت البيئة المعيشة التي أنجبته، في كثير من المدن، من



الأسباب المباشرة للكآبة و بالتالي للإجرام. فقد قام سكان هذه المنشآت، في حالات كثيرة، بالبعث بها وتخريبها عمداً. لقد حقق فكر الحداثة عمارة متميزة جداً، أصبحت محصلاتها تؤلف روائع التعمير المعاصر، ابتداءً بعصر القصر البلوري في إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر، و ما تمكنت من تحقيقه من تصنيع و تنظير جماعة الـ «فرك باند» في ألمانيا، و بعدها جماعة الـ «باوهاوس». و قد سعت هذه المدرسة إلى ربط ممارسة التصنيع اليدوي الحرفي بالممكن على حد سواء، و هنا كان مصدر موقفها الرجوعي و الطبيعي. مع ذلك، حققت شكيلات معمارية و تصنيعية متوافقة مع متطلبات المكننة.

لذا كان لتجارها و إنجازاتها، و لا تزال، تأثير جذري في التصنيع المعاصر الممكن. فتوسعت مفاهيم الحداثة و ظهرت بممارسات متميزة حققها قادة هذا الفكر، و من بينهم لو كوربوزيه (Le Corbusier) (١٨٨٧ - ١٩٦٥) و آلتو (Aalto) (١٨٩٨ - ١٩٧٦) و ميز فان در رو (Mies van der Rohe) (١٨٨٦ - ١٩٦٩). إلا أن هذه الروائع التي تحققت بقيت نادرة بمعزل عن عموميات التعمير. إن أقلية من الممارسين في العالم العربي يتمتعون بكفاءات و قدرات متميزة، تمكنهم من تحقيق عمارة حساسة و متعاطفة مع وجدانية المجتمع. و بين هؤلاء القادة: حسن فتحي من مصر، و محمد مكية من العراق، و راسم بدران من الأردن، و نبيل طيارة من لبنان.

### سابعاً: ما بعد الحداثة

كان لا بد إذن، من أن يتقدم فكر معماري آخر ليقابل سلبيات فكر العمارة الحديثة الدولية. و قد تبلور هذا الفكر في اتجاهات متعددة، لعل أهمها العمارة «المقطرنة»، أي الخاصة بقطر معين. و قد نشأ هذا الفكر أثناء الحرب العالمية الثانية و بعدها مباشرة. و سعى هذا النهج إلى «قطرنة» الشكل المعماري و تطعيمه بمعالم محلية بهدف التنوع و تجنب الرتابة و استحداث الخصوصية المحلية بخاصة، و معالجة المتطلبات المناخية و الجيولوجية الإقليمية. و يتمثل هذا الموقف المقطرن في عمارة كارلو سكاربا (Carlo Scarpa) (١٩٠٦-١٩٧٨) في إيطاليا، و أوسكار نامير (Oscar Niemeyer) (١٩٠٧-؟) في البرازيل، و كينزو تانجي (Kenzo Tange) (١٩١٣ - ٢٠٠٥) في اليابان، و لويس كان (Louis Kahn) (١٩٠١ - ١٩٧٤) في أمريكا. و لم يهدف هذا النهج إلى تجاوز مفاهيم العمارة الحديثة الدولية، الشكلية منها و التي تخص الرعاية الاجتماعية. برز فكر آخر في الستينيات تصدره المعمار والمنظر الأمريكي روبرت فنتوري (Venturi) (١٩٢٥ - )، و الذي رأى الحداثة الدولية، كموقف



فكري، غير قابلة للإصلاح، لأن أطروحاتها ترفض التنوع والتعقيد المركب في التكوين البصري، و بين فتوري أنه يمكن تحقيق التكوين الشكلي بإدخال معالم من موقف تأملي قد لا يكون بالضرورة عقلانياً، ودعا إلى تحرير الشكل من مقومات إحدائاته الجدلية أصلاً، بل أكد بإيجاز اعتماد الاقتطاف الحر، لذا كان موقفاً لا عقلانياً - عملية تلزيق. من هذا الموقف النظري نشأت عمارة ما - بعد الحداثة. و سرعان ما فتحت الأبواب أمام التعامل الحر مع شكلية الشكل، جاعلة إسقاط معالم ملتقطة من مختلف الطرز والعهود ولصقها أمراً مباحاً ومشروعاً. فأعمال فتوري (Venturi) نفسه و مايكل غريفس (Graves) (١٩٣٤ - )، مثلاً، أدلة جلية على هذا النهج النظري وممارسته.

و امتد هذا النهج بسبب إمكانات الربح المتصاعد. و ظهر فكر معماري ميال للقبول والإذعان لاستحداث عمارة مبهرجة، و هو فكر لا يبالي بتوظيف قدراته لتأمين عمارة متوافقة مع متطلبات الوجدان الاجتماعي. و يتمثل هذا ببعض ممارسات كممارسات ريكاردو بوفيل (Boffill) (١٩٣٩ - ) في إسبانيا، و باولو بورتوكيزي (Portoghesi) في إيطاليا، و ريتشارد مور (Moore) في أمريكا و غيرهم ك ياسوفومي كيجيما (Kijima) و تشارلز جنكز (Jencks) و توماس سميث (Smith) و ماريو ريدولفي (Ridolfi)، و هكذا، انزلق الفكر المعماري القائد لما بعد الحداثة نحو موقف لا يراعي وجدان المجتمع و لا تمه مسألة التوافق مع متطلبات التصنيع الممكن. مع ذلك، تمكن هذا الاتجاه من إضفاء التنوع على التكوين الشكلي بما يؤمن طمأنة الحاجة الإستطبيقية و إظهار الخصوصية للفرد و المجموعة، و هو إرضاء لحاكتين إنسانيتين ضروريتين لا جدال فيهما. كما أن اللاعقلانية التي اعتمدها في ممارساته و تنظيره، تشبع متطلبات ردود الفعل لما بعد الحداثة التي ظهرت ضد سلبيات الحداثة، بما في ذلك التلوث البيئي و التلوث المعماري.

## ثامناً: العالمية و العولمة

مع تقدم التقنية في الإنتاج، و بالتالي مكننتها، و ظهور الطباعة و ظهور المعرفة العلمية المعاصرة، و حصول زيادة الفائض في الإنتاج، تكونت إمكانات لدى بعض الدول الأوروبية، مكننتها من الهيمنة على أمم أقل منها كفاءة في إدارة شؤونها و طرائقية التصنيع لديها، بقدر ما كانت هذه الأخيرة، أو لم تزل، منكشمة في قروسطياتها، أي مرجعية الإنتاج الزراعي. و هكذا تمكنت هذه الدول الأوروبية، و على نطاق عالمي، من استحداث الاستعمار العالمي. و قد تزامن مع هذا الاستعمار ظهور المفاهيم الإنسانية و الليبرالية و حرية انتشار المعرفة، لذا نجد عند تعامل هذين



الجانبين، المستتبع و المستتبع، في هذه العلاقات على النطاق العالمي، تناقضاً متأسلاً في علاقاتهما.

أدت هذه العلاقات الدولية غير المتوازنة إلى استحداث مفهوم المركزية الأوروبية/ الغربية، و هو مفهوم اعتبر الحضارة الأوروبية أساس التطور الحضاري بعامة. و قد سخر المستعمر الأوروبي مفهوم المركزية الأوروبية لدعم هيمنته و استتباعه للآخر، و منحه شرعية إعلامية. و يرجع سبب تكوين فكر المركزية الأوروبية إلى التفوق العلمي و الفلسفي و الإنساني الذي حققته أوروبا منذ بداية العهد النهضوي، و بقدر ما تمكنت من تجاوز قروسطيتها و مقارنة هذا مع الفكر القروسطي المستوطن في الأفطار المحيطة بعالمها و المتخاصم معها، أي العالم الإسلامي بخاصة، الذي كان و لم يزل يتخبط في إيديولوجيات انبنت في مجتمع زراعي فاته الزمن قبل عدة قرون.

إذن، تولى المركزية الغربية كموقف من أي عالم سواها موقفاً متعالياً، أحياناً واضحاً و مصرحاً به مباشرة، و أحياناً أخرى مستتراً و مخفياً. و لذا فإنها لا تخلو من تعصب ديني و إثني، و من نظرة عنصرية و شوفينية يقينية، و تمتد مواقفها اللا موضوعية المتحيزة فتشمل حتى المأكّل و الملبس و غيرهما من مظاهر خصوصية الكلجربة Culture<sup>(١)</sup>.

و يكمن وراء مختلف صيغ الاستتباع، الاستعمار بصيغه القديمة و المستحدثة، هذا التناقض التأسل في تكوين العقل الذي ينظمه و الذي يستأثر بمنافعه. و لا يستثنى تكوين العولة من هذا التناقض، بل يظهر فيها هذان التناقضان أحياناً المتنافر و الآخر المتداخل و المكمل. و لذا، عند مواجهة العولة، يتعين علينا أن نميز بين هذين المتناقضين، و إن تبدلت مظاهرها و تنوعت. لقد ظهرت العولة في مجال العمارة كمحصلة لاندماج النهج اللاعقلاني الذي ابتدعه نهج ما بعد الحداثة، و الذي روج لتحرير الشكلية من متطلبات التقانة، مع ظهور مفهوم السوق الحرة المنفلتة، و امتزاج هذين الموقفين، مع ظهور المتغيرات الأخرى التي أشرنا إليها، ما أدى إلى إرباك الفكر المعماري بعامة. فانزلق الكثير من الفكر المعماري القائد إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها. ليس هذا فحسب، بل أخذ نهجاً آخر، و في عزلة فكرية، يمارس عمارة مبهرجة ترضي متطلبات السوق الحرة المنفلتة التي ظهرت مع اقتصاد العولة. فانقلت الكثير من هموم القادة الطليعيين من معالجة الإسكان و مشاكل الرفاهة الاجتماعية، إلى إرضاء متطلبات الرأسمال الغني

(١) حول مفهوم الكلجربة، انظر الفصل الأول في هذا الكتاب.



و عرض بهرجته، كما ركزت على التعبير عن خصوصيات الذات الاستعراضية. فأصبح غير مهم مواجهة إشكالية التلوث البيئي و السكاني و الذوقي، و انشغل في رؤى بوية عبثية لا يتجاوز هدفها كثيراً منحى الزهو. و يتمثل هذا الفكر بأعمال فيليب جونسون (Johnson) المؤخرة، و بيتر آيزنمان (Eiseman) و فرانك كيري (Gehry) و برنارد تشومي (Tschumi) و دانيال ليبسكيند (Libeskind) و زهاء حديد (Hadid)، و قد ظهر تنظير يدعم هذه النزعة العبثية و يتمثل بما يكتبه مؤخراً تشارلز جنكز (Jencks). ففي بحث العلاقة بين الحداثة و ما بعد الحداثة، يتعين أن ننسب إلى أن الطراز الأخير، باعتباره موقفاً فكرياً من العمارة و ممارسة لها، ما هو إلا مرحلة ضمن الحداثة و امتداداً إلى تشعبات ظهورها الفكري، و هو أحد ردود الأفعال ضمن تطورها.

و قد تظهر مواقف أخرى ضمن الحداثة: امتدادات لوظائفها و تنوع لشكلياتها، أو ردود أفعال معاكسة و استحداثات جديدة، و تبقى هكذا في استحداث طرز جديدة ضمن بردميتها حتى تتحقق نقلة جديدة في الثقافة. بمعنى أن العولمة في مجال العمارة هي إحدى هذه التطورات التي لم تزل في مهدها، و هي تتصف بمقومات إيجابية و سلبية في الوقت نفسه، أسوة بالمصنّعات الأخرى التي تسوقها. و إن اصطللنا على صيغها الإيجابية بالعالمية، باعتبار أنها تسعى إلى تحقيق وظائف متقاربة لعقلانية الحداثة و امتداداً لها، سنصطلح على سلبياتها بالعولمة، باعتبار أن لهذه الحركة سلبيات من نوع جديد إضافة إلى امتداد نهج لاعقلانية ما بعد الحداثة فيها لنتمكن من تمييزها عن العالمية. تتصف العالمية International بالانفتاح على تعميم المعرفة دولياً، و ذلك بانتقال العلوم و تقانة الإنتاج و الفنون كالسينما و المسرح و اللباس، عبر الحدود القومية و الإثنية. و تتضمن مقوماتها قيم مفاهيم الديمقراطية و حقوق الإنسان و احترام القانون و حماية البيئة.

لذا، أصبح الانخراط في تحقيق العالمية و انتشارها و تطوير مقوماتها أساساً للتقدم الحضاري المعاصر، و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، يعني العزلة و التخلف عن التقدم الفكري الذي حققته المعاصرة و الحداثة. أما العولمة Globalization بمفهومها السلبي، فهي رغبة الدول المتقدمة في السيطرة على بقية العالم بأجمعه و التحكم في مصير مختلف أقطاره، أي أنها الوجه الجديد للاستئثار بمصادر العالم و استتباع الشعوب لها. و لكي تتمكن من تحقيق صيغة الاستتباع التي هي بصدد تأسيسه، أخذت تسلب و عي الفرد المعمار المحلي من خصوصيته، و إبعاده عن هوم مجتمعه، و الهيمنة على قدراته الابتكارية و التعليمية في مجابهة هذه الهموم، و هذا عن طريق إلهاثة بتكوينات شكلية لاعقلانية





و مبهجة، دون الخوض في هموم حاجات مجتمعه و التعاطف مع وجدانيته. فهي امتداد لسلبيات الحداثة كما لسلبيات ما بعد الحداثة، لذا، تفرغ - عن قصد أو غير قصد - هوية المعمار الممارس و الأكاديمي من ارتباطاتها الوطنية و المحلية. و قد سخرت ثقافة الصور، التي تظهر في المجلات لتعرض شكليات عمارة مستوردة لتحقيق أهدافها السوقية (المرتبطة بالسوق)، و بخاصة بعد أن تمكنت من إسقاط الحدود التجارية.

و تهيم ثقافة الصور شكليات مستوردة، جاهزة، و معرفة سطحية متكفية بذاتها، و لذا، فإنها تؤلف إغراء إهمال التعرف على واقعيات مقومات الحاجات و التقانة، و ضروريات إفعالاتها. لذا، فإنها تهيم الفكر ليوافق الشكليات كمحصلات جاهزة، من دون إنفاق جهد للتعامل مع مختلف مقوماتها، أو الخوض في هموم و تقانة توليد شكلياتها، و واقعيات ظروف توليدها. فهي صور سهلة المثال، تروج عن طريق مجلات متخصصة و إعلام مشير خداع يهيم موقفاً ينخدع ببهرجتها، و لذا، لا تعرض للنقد و الفحص. فأخذت الجالية الأكاديمية و الممارسة بعامة تتداولها، و تستنسخها من دون جهد فكري كبير، ما جعل أغلب الممارسة و التعليم تلقيناً و استنساخاً، بمعزل عن واقعية المتطلبات المحلية.

لقد انحرف أغلب التعليم الأكاديمي بعامة إلى درجة كبيرة، و في عالمنا بخاصة، في هذا الابتذال التعليمي و غيبة الموقف من الوظيفة الإنسانية للعمارة التي تفترض إرضاء متوازناً للحاجات الثلاث. و تقابلها العالمية، أو العولة بصفتها و بمفهومها الإيجابي، بل تنافسها و تحاصمها أحياناً، و تتداخل معها أو تخفي وراءها أحياناً أخرى. إذ تسعى العالمية لنشر المعرفة العلمية و الفنية و الإنسانية و الليبرالية، و هي بهذا تحقق امتداداً للإنسانية التنويرية و الليبرالية البرجوازية على نطاق عالمي متجاوزة بهذا الحدود السياسية و الكلجية.

و لذا تتشاقف العالمية مع الموقف المحلي و القومي، الأكاديمي و الممارس، و تدعمه بقدر ما يطمح إلى مواجهة الهموم المحلية مسخراً المعرفة و القدرات العالمية بهدف تحقيق خصوصية الحل و إغنائها، و رفعها إلى المستوى الدولي، و الحفاظ على البيئة المحلية، و الإسهام في التنوع العالمي و تكوينه و تطويره. فبينما تسعى العالمية و الموقف المحلي إلى التشاقف معها، و ذلك في مختلف مجالات المعرفة، فتتوسع عالمياتها و تغنيها تنوعاً، فإن العولة، بصيغتها السلبية، في المقابل، تسعى إلى اختراق الثقافة المحلية و إغمادها بهدف استتباعها. و التشاقف يعني التذاوت المتبادل بين المعرفة و العاطفة، و يتحقق على ساحة الاعتراف المتبادل بينهما، أي الاعتراف بحق النقد و الاختلاف، و هي ممارسات فكرية لا بد أن يقدم عليها المؤدي في أي موقع





من مراحل الإنتاج، سواء كان أكاديمياً أو معمارياً ممارساً أو تاجراً أو ربة بيت. و هنا تظهر الوظيفة الطبيعية لدور الأكاديمي و المعمار الممارس في التشاقل مع المعرفة العالمية و الاندماج فيها و تنوعها و الإسهام في تطويرها. لذا، لا يتحقق التشاقل العالمي، بمفهومه العملي الإيجابي، إلا على قاعدة النذية بين ما هو عالمي و ما هو محلي، فيما يكون النقل و الاستنساخ حالة من الاختراق للثقافة المحلية و استلاب فكرها الفعال، و التعامل مع العولة من موقع دوني. و بقدر ما يكون تعامل الممارس دونياً نحو العولة، أو منكشاً في محلياته، و مرهباً من الحداثة و العالمية، يكون قد أبطل تعامل التشاقل العالمي.

### تاسعاً: إفساد العمارة و تلوثها

إن وظيفة العمارة هي إرضاء ثلاثة أصناف من الحاجة: النفعية و الرمزية و الإستطيقية، و بصيغ متوازنة، و يُسخر المصنّع كأداة في إرضاء هذه الحاجات، و يتحقق هذا في صيغتين من الحوار:

١ - يتحقق حوار جسدي حينما يتم تماس جسدية المصنّع مع بدنية المتلقي عند سد متطلبات حاجة ما، كجلوس الفرد على كرسي، أو احتماء جسده تحت سقف مأوى، أو حماية ممتلكاته كالطعام و الأثاث في بنية مخزن.

٢ - يتحقق حوار تذاوتي حينما تحمل المصنّعات مؤشرات معلوماتية و حسية، لإحداث حوار بين المرسل، و هو الرؤيوي و المصنّع، و في المقابل، المرسل إليه و هو المتلقي. هناك صيغتان للحوار التذاوت:

#### أ - الحوار الأحادي، الإبتمال

و هو الذي يهدف لنقل معلومات معرفية إلى «المرسل إليه»، كإعلامه بأن حيزاً معيناً أعد لإرضاء وظيفة النوم، أو بنية أعدت لتؤدي وظيفة ملعب، أو أن علماً ما يشير إلى بلد معين. و عند تحقيق هذا الإيصال من المعلومات تنتهي وظيفة الحوار.

#### ب - الحوار المتبادل، أو التماثل

يفترض هذا الحوار تذاوتاً متبادلاً بين الطرفين. و يتحقق هذا حينما يتم نقل حس عاطفي و وجداني في كلا الاتجاهين، بين «المرسل» و «المرسل إليه». يفاعل «المرسل» حس الآخر «المرسل إليه» عن طريق المؤشرات التي تحملها المعالم، فيتعاطف هذا الأخير مع هموم الأول. و تكون حسية الذات المرسلة قد نقلت من إحساسها إلى «المتلقي»، «المرسل إليه»، و يتمثل هذا في تذاوت حسية المرسل إليه مع جمالية شكلية



المُصنَّع مثلاً. وفي المرحلة اللاحقة من الحوار المتبادل، يتقدم «المرسل إليه»، «المتلقي»، و يعبر عن إحساسه إلى «المرسل»، و بهذا التعبير يصبح «المرسل» هنا «المرسل إليه»، و يأخذ «المرسل إليه» دور «المرسل». و يتمثل هذا الحوار المتداووت عند تحقيق تجاوب متناوب و متبادل بين المصنَّع بصفته «المرسل» تارة و «المرسل إليه» تارة أخرى، و «المتلقي» بصفته «المرسل إليه» تارة و «المرسل» تارة أخرى. و من خلال هذا الحوار المتبادل، و عن طريقه، يحقق التماسك الوجداني في المجتمع، حينما تسخر العمارة كواسطة حسية بين أفراد المجتمع، بأدوار متناوبة: كمرسلين و مرسل إليهم. و بهذا يتحقق تبادل الرسالة التي يحملها المصنَّع، و المتضمنة في شكلية.

هكذا كانت وظيفة العمارة في المجتمع التقليدي، و لذا كان يتحقق تعديلها و تطويرها كمحصلة لهذا الحوار المباشر و المتداووت و المتبادل بين الحرفي و المتلقي، و للسبب ذاته، كانت العمارة المحلية تعبر عن هوية الجماعة، و تؤلف الخصوصية العلنة عنها. فإن عجزت معالم العمارة عن تحقيق حوار متبادل شفاف و تأمين إرضاء متوازن للحاجات الثلاث، تفسد وظيفتها. و إن تكرر الإنتاج الفاسد، و تفاقم تلوث البيئة، فإن الحوار المتداووت المتبادل الذي يؤمن التماسك الاجتماعي، يفسد معها. و بهذا القدر تفقد العمارة وظيفتها الحوارية، و يفقد الفرد أداة التعامل الحسي مع الآخر، فيتبدل الفكر، و تصبح معالم العمارة بالنسبة إليه مادة جامدة بلا حياة و بلا حس إنساني. و بقدر ما يظهر هذا النقص في عمارة المجتمع، و في حوار الحسي عن طريق العمارة، و لا يعي به، يبعد الفرد في المجتمع عن إنسانيتها.

## عاشراً: الحاجة إلى تنظير بنيوي

### ١ - المجتمع التقليدي

يتضح مما تقدم، أنه لم تكن هناك حاجة للتنظير البنيوي في الإنتاج التقليدي. كانت مقومات الإنتاج و سيرورات تحقيقه بطيئة في تطورها، و محددة في مقوماتها و إفعالاتها، بحيث كانت الممارسات اليومية التطبيقية كفيلة بتأليف معرفة مناسبة لضروريات و متطلبات الإنتاج بالنسبة إلى الفرد المعين. و لذا، كانت سيرورات الإنتاج مدعومة بألية التصحيح الذاتي. فكان نادراً جداً أن يحصل خلل في العلاقة بين متطلبات المجتمع و تصنيع المصنَّع. لذا، نادراً ما يظهر إنتاج أخرق و بالتالي يسبب تلوثاً معمارياً، أو يحصل بدرجة يفسد بها البيئة المعيشة. أو أن يصبح هذا التلوث عنصراً فعالاً في تغريب الفرد عن البيئة المعمارية و تبدل ملكاته الحسية عند التعامل معها، كما نجد في مجتمعتنا المعاصر.



## ٢ - المجتمع المعاصر

ظهر المجتمع المعاصر للوجود، ابتداءً بعصر النهضة، وقد تمثل بظهور المعرفة العلمية المعاصرة، وظهور التقانة العلمية والمكننة، وتشخصية الفرد، و تعميم تحويل المصنّع إلى سلعة، والتوسع الآسي للفائض في الإنتاج. فأدت هذه وغيرها من مقومات المعاصرة وبتدخلها إلى إحداث ظروف إنتاجية لم تتمكن المجتمعات التي ابتكرت هذه المعاصرة من استيعاب متطلباتها. فأدى ذلك إلى حصول خلل حاد بين متطلبات إرضاء الحاجات المستحدثة. لم يكن الفكر المعماري، المصنّع والمتلقي، مهيباً لمواجهة هذه التغيرات، وبخاصة منها: تعددية الشكلية، وسرعة التغير، وظهور تقانات جديدة لم يسبق للمجتمع مواجهتها أو تصورها من قبل. ولم تنهياً طرائقية تعليمية مناسبة، بالنسبة للفرد المعين، ليتمكن من استيعاب المتطلبات المعرفية والحسية لمختلف مراحل الإنتاج: رؤبوية التصميم، والتصنيع، والتلقي. وهذا يعني أن مناهج التعليم والتطوير التقليدية أصبحت غير فعالة في مواجهة متطلبات إنتاج الحداثة. فأصبح الخوض في تطوير بنيوية العمارة مسألة ملحة. وبقدر ما تنهياً طرائقيات تعليم تعالج متطلبات الحداثة، يتأهل الفكر المعماري إلى مواجهة واقعية متطلباتها. وبقدر ما يستحدث تطوير مناسب وواقعي وعمم، ويتداخل مع تجربة التعليم، ويتحقق تطويره من قبل الفكر الأكاديمي والممارس، بهذا القدر يؤلف أداة فعالة في توعية المعمار والمصنّع والمتلقي.

كما يقف على ضروريات الإنتاج، ومواقع الفجوات الفكرية والوجدانية، ومسببات إفسادها. ومن هنا يتمكن المجتمع من تهيئة استراتيجيات تعليمية وثقافية وتصنيعية تمكنه من مواجهة الأزمات الفكرية والتطبيقية في مجال العمارة التي يتعرض لها في الوقت الحاضر. إنها أزمة فكرية لم يسبق لها مثيل منذ أن عمّر الإنسان بيئة معيشه. ولا نغالي إن قلنا: لم يعمر الإنسان ما قبل المعاصرة والحداثة، شكليات خرقاء ملوثة، ولم يكن له أن عاش في بيئة معمارية فاسدة، سواء كان تعميره كوخاً أو خيمة أو قصرأ، أو تعمير قرية ومدنية، إلا ما كان في حالات نادرة جداً.

كنكستن، ٦ آب/أغسطس ١٩٩٨





## الفصل السابع

### المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار، أو المعمار المسؤول<sup>(\*)</sup>

---

(\*) في الأصل مداخلة للنقاش كمرجع لمنح: «جائزة الجادرجي لطلبة العمارة في لبنان» بإشراف  
و تنظيم نقابة المهندسين، بيروت، لبنان، ١٩٩٩.





## أولاً: بنية العمارة

تؤلف المصنّعات (Artifacts)، ومنها العمارة، مقوماً متأسلاً في كيان الإنسان، الجسدي والفكري. وقد ظهرت بداية الإنسان في الوجود وتطور من الإنسانيات إلى الإنسان العاقل (Homo sapiens) مع ظهور المصنّعات وتطورها. وعندما تحقق هذا الظهور المتبادل، والتفاعل بين بيولوجية الإنسان والمصنّعات، توقف نسبياً التطور البيولوجي لدى الإنسان، وأخذ، في المقابل، يتفاهم أسياً تطوّر المصنّعات. وتؤلف العمارة، كباقي المصنّعات، حاجة متداخلة مع وجود الإنسان ولا يمكن فكر الإنسان من الوجود من دون مصنّعات، ولا مصنّعات تظهر من دون وجود فكر الإنسان، أو أفعال هذا الفكر.

لذا، فإن العمارة تؤلف مقوماً متأسلاً في سلوكيات الفرد مع البيئة الاجتماعية، المتمثلة بالدار والمعد والمخزن وغيرها من بنى أخرى، أي أنها أساس في إثارة التكوين البصري والحسي والوجداني للفرد في معيشه اليومي Lifeway، لذا فإنها أداة فعالة في الحوار العاطفي والثامي في تكوين العاطفة الجمعية للمجتمع، وفي صياغة همومه بعامة. وبقدر ما يُستخر فكر المجتمع العمارة في أفعال حوار جمعي وصحي وشفاف بين مختلف أفراد الجماعة، بقدر ما تكون أداة فعالة في تحقيق تماسك جمعي. ويتمثل هذا بصيغ مختلفة لتماسك المجتمع: الألفة والالتزام والتضامن الاجتماعي، أي أنها أداة ترضي حاجة متأسلة في تكوين كيان الإنسان الجسدي والفكري، إن فرداً كان أو جماعة.

تظهر الحاجة عند الإنسان بثلاثة أصناف، وهي متفاعلة ومتداخلة ومتكاملة ولا بد من إرضائها، وإلا فسد الحوار الجمعي، وفسدت وظيفتها. والأصناف الثلاثة هي:

### ١ - الحاجة النفعية

وهي تؤمن متطلبات بقاء الجسد العادية وراحته، بما في ذلك حماية الجسد من العدو الإنسان الآخر والحيوان، ومن العوارض الطبيعية، كما إنها تؤمن له التنظيم



الحيزي (Spatial) الذي يؤمن له مجال التعامل مع متطلبات المعيش اليومي، إضافة إلى خزن مقومات هذا المعيش، الحياتية و الجامدة.

## ٢ - الحاجة الرمزية

و هي تؤمن متطلبات الهوية، للفرد و للجماعة، أي إحداث المقومات التي تعرف الفرد بذاته، و تعرفه بالنسبة إلى الذات الأخرى، و موقعه بينها و بين الأشياء الأخرى الحية و الجامدة، و تؤمن له مقومات نفسية تدعم الذات في واقعية الوجود، و في الوجود المتخيل.

## ٣ - الحاجة الإستيطيقية

و تؤمن المتعة لوجودية ذاتية الفكر، و راحة بال هذا الفكر، أي أنها تؤمن صوراً منظمة لواقعية الوجود، بحيث يصبح التعامل معها سهل المثال، و متكونة من رؤيات مريحة. و تظهر هذه الحاجة، بمختلف أصنافها، في وعي الفرد الإنسان، و يتحقق التعامل و التفاعل معها جسدياً و بصرياً، من قبل الفرد المتفرد في إفعالاته، و في الوقت عينه، الفرد المتفاعل مع الجماعة، أي أنها حاجة اجتماعية بقدر ما هي حاجة ترضي تفردية الفرد. و تؤلف كل من مقومات هذه الأصناف من الحاجة، و وظائف يتعين إرضاؤها. لذا فهناك مثلاً: وظائف رمزية متعددة و وظائف إستيطيقية متعددة، إضافة إلى تلك النفعية. و إن عجز الفرد الإنسان عن إرضاء هذه الوظائف، يفقد مكنة البقاء، أو تصبح وجوديته - وجود الذات الواعية بوجوديتها - وجوداً كثيباً أو متبلداً. و يتداخل مع وعي ظهور الحاجة ووعي آخر، هو التكنولوجيا، التي تؤمن كيفية تصور تحقيق جسدية وجودها، و تحقيقها المادي للوجود، و التعامل معها، و بالتالي كيفية تسخيرها كأداة في إرضاء الحاجة. لذا فالتقانة، أسوة بالحاجة، هي اجتماعية في ظهورها و وجودها و سيرورات أدائها. و يؤلف هذان الوعيان مستقطبين، و يكون كل منهما سبب ظهور الآخر و وجوده و تطوره. و ما يجمع هذين المستقطبين، و يعيها و يبتدع تصوراتهما، و يجعلهما يتفاعلا، و بالتالي يحقق الوجود المادي للعمارة، و تبعاً يرضي الحاجة المتأصلة في كيانه الجسدي و الفكري، هو الفرد المتفرد و الفاعل في ظرف اجتماعي معين.

إذن، فالعمارة هي محصلة لتفاعل ثلاثة مقررات: الحاجة الاجتماعية و التكنولوجيا الاجتماعية اللذين يفاعلهما الفرد، كفكر و جسد. و الفرد هنا يأخذ ثلاث حالات مختلفة في هذه الإفعالات: فهو أولاً، الرؤيوي الذي يعي الحاجة و يتصور شكلية أداة إرضائها و يبتدع تكنولوجيا تصنيعها، و هو ثانياً المصنّع الذي يفاعل المادة الخام و يحقق جسدية المصنّع للوجود، و أخيراً، المتلقي الذي يسخر



المُصنَّع بهدف إرضاء الحاجة. و المعمار، في هذا التعريف، هو الفرد المتخصص، أو المتهن، الذي يؤدي نيابة عن الجماعة، دور الرؤيوي و المُصنَّع في المجتمع التقليدي. و قد انحصر دوره غالباً في المجتمع المعاصر في الوظيفة الرؤيوية. و يتضح مما تقدم، أنه بقدر ما يكون للفرد، في مختلف أدواره الاجتماعية في تحقيق العمارة و إرضاء الحاجة إليها، إرادة واعية متعاطفة مع هموم الآخر، بقدر ما تتحقق الشفافية في الحوار الجمعي، و عن طريق هذا الحوار يؤمن المجتمع لذاته التحاماً جمعياً، و ألفة إنسانية، فيتحقق، كمحصلة لذلك، ونام و تماسك بين أفراد الجماعة.

و العمارة هي أحد مظاهر هذا التماسك، و أداة فعالة في تحقيقه. و شرط تحقيق عمارة إنسانية هو شفافية الحوار الجمعي، أي انسياب المعرفة و العاطفة بين الأفراد في مختلف مواقعهم و أدوارهم في الإنتاج. و هناك شرط آخر، ألا و هو تحقيق صفة الـ «إبتمال» Optimality في مختلف مراحل الإنتاج. و تعرف صفة الـ «إبتمال» بأنها ذلك التعامل الذي يحقق توازناً بين كمية إنفاق الطاقة، و قدرة المصنَّع النوعية و الكمية على إرضاء الحاجة. و حالة الـ «إبتمال» تؤلف صفة التعامل الاجتماعي الذي يحقق التطور التاريخي لرقى معيش المجتمع. و ترتقي هذه الصفة بقدر ما يتحقق توازن أجدى، أو كلما تركبت متطلبات الحاجة و توسعت، و تقلص إنفاق الطاقة. و هنا يكمن مصدر قيمة العمارة بالنسبة إلى الجماعة المنتجة و المبتدعة لها، أي الجماعة المعنية في الزمن و الموقع و التاريخ. كما إنها، في الوقت عينه، تحدد موقع نسبة هذه القيمة في تاريخ تطور العمارة و الحضارات بعامه. أي أن القيمة الـ «إبتمالية» للعمارة، أو شكليتها، هي التي تحدد قيمتها. و هذا صحيح مهما كانت الحاجة و التكنولوجيا التي أنجبته بدائية، و هذا ما يفسر لنا القيمة المتميزة للعمارة و إن كانت بدائية. أي أنها متميزة بقدر ما كان تحقيقها للوجود «مبتالاً». و هذا مما يمنح لقيمة المصنَّعات موقعاً ذا قيمة نسبية في التاريخ، سواء كان هذا الموقع متميزاً أم كان عكس ذلك. و لذا، تتغير هذه القيمة، أو يتغير موقف المؤرخ كمقيم عبر التاريخ، أو يتغير هذا الموقف بالنسبة إلى تطور موضوعية المؤرخ من الأحداث. لذا، فالقيمة بهذا المنظار هي نسبية، و هذا هو واقعها. مع ذلك، بقدر ما هنالك من ثوابت في حاجة الإنسان، بيولوجية و نفسية، إضافة إلى أن خصائص المادة التي يتعامل معها فكر الإنسان هي ثابتة في كل زمان و مكان، و بقدر ما يتمكن الفرد من تحقيق إفعال متوازن بين متطلبات الحاجة، و متطلبات التكنولوجيا، يكون قد حقق إفعالاً أجدى، و لذا أرقى «إبتمالاً». و من هنا يكتسب الإفعال القيمة المعنية في التاريخ، و تبعاً يمكن تقدير القيمة الموضوعية للمحصلة، المصنَّع، في تطور الإنتاج عامة.

أي بقدر ما يعي المؤرخ موضوعية الإفعال المتوازن، و يسعى إلى تحقيق مقارنات



متوازنة مع الإفعالات الأخرى المترامنة و المتعاقبة، يكون قد حقق موقفاً مصداقياً نحو تطور العمارة. إذ تفترض الأسس الإستمولوجية Epistemology لهذا المفهوم أن هناك ثوابت متأصلة في تحقيق إفعال الـ «إيتمال»، و لذا، بالرغم من النسبية المتأصلة في الإفعال، باعتباره إفعالاً تذاوتياً أو متذاوتاً نحو الحاجة و التكنولوجيا، ففي وسع المؤرخ أن يحقق مقارنات أكثر موضوعية بقدر ما تتطور موضوعية تقدير الـ «إيتمال». فكثيراً ما نجد أننا نقيم عمارة بدائية في قرية نائية أكثر بكثير من تلك العمارة المتقدمة تقنياً في مدينة حديثة، أو نجد أننا نقارن رسوم ما حققه الإنسان البدائي الكهوفي مع ما يتمكن منه الفنان المعاصر؛ لأن أسس التقييم ترجع إلى رقي تحقيق الـ «إيتمال»، و هو تقييم للـ «إيتمال» غالباً كان حدسياً، أو أن الحس بـ «إيتمال» الشكلية هو حس أو تقييم لم يزل غالبه حدسياً. و في واقعيات التعامل مع العمارة، هناك دوران للمعمار في تطوير فكر المجتمع:

١ - كفكر تجريبي عملي، علمي، حيث يقف على مكتشفات جديدة لخصائص المادة، و على طرائق جديدة للتعامل معها، و تبعاً لذلك يستحدث و يبتدع تقانات جديدة. و مع هذه المكتشفات في مجال المادة و التعامل معها، يقدم المعمار و يكتشف حاجات جديدة و يتجاوز بها تلك البالية و الفاضلة منها.

٢ - يقدم المعمار و يبتدع رؤى جديدة مع هذه المكتشفات، و يعرض للمجتمع صوراً مبتدعة، تعبر عن وجدانية و عاطفة و فنطزة و استيهامات مجتمعية. و هي صور لا تُكتشف، لأنها لا وجود لها سابقاً، وإنما تُبتدع من قبل مخيلة الفرد المعمار، فيقدم على صيغ أخرى مجدية في إفعال العلاقة بين الحاجة و التقانة، و بهذا يضيف رؤى و «مبتملات» جديدة إلى خزين المرجعية المشتركة القائمة، و يوسعها. فهنا هو فنان يبتدع و يخلق شكليات جديدة تجعل المعيش النفعي و الرمزي و الإستطقي، العملي و النفسي، أروح أو أكثر راحة، و أكثر إمتاعاً و ثماتاً. فكلما تكون هناك حاجة إلى اكتشاف واقعيات الوجود المادي و النفسي، يتقدم فكر علمي و يحقق تلك الحاجة. و حينما يكون الفرد فناناً مبتدعاً فإنه يبتدع ما لا وجود له سابقاً، لأن الابتداع حالة يتفرد بها الفرد المعين في آنية خلوات مخيلته و مخاضاتها، و يتفرد بها في المكان و الزمان و ظروف آليات المعيش، و هذا هو تماماً ما يمايز بين وظيفة العالم المكتشف و الفنان المبتدع. و في الصفتين كلتيهما لوظيفة المعمار، كعالم و كفنان، يكون دوره و إحساساته و همومه متعاطفة مع هموم الجماعة و مقترنة بها، بقدر ما يكون عنصراً فعالاً في تكون المجتمع، و عنصراً فعالاً في توطيد تماسكه و يكون واعياً بهذه العلاقة و واعياً دوره فيها. لقد كان دور المعمار في المجتمع قيادياً في المجتمعات السابقة و يتعين أن يبقى قيادياً في مجتمعتنا، و ذلك في استحداث



المستجدات لمعيش أروح و أمتع، و في استحداث أداة حوار أجدى بين الفرد المتلقي و العمارة باعتبارها البنى المادية التي تحمل الرؤية و العاطفة الجمعية. لذا، فإن دور المعمار لا ينحصر في كونه يحقق مصنّعات ترضي الحاجة و يتعاطف مع وجدانية المجتمع، و إنما يمتد دوره إلى دور قيادي في تهيئة مُصنّعات أكثر جدوى، و توضيح كيفية التعامل معها، أي في المحصلة، قيادة تعامل المتلقي مع المصنّع، و أن يهيء الظروف المناسب ليكون المتلقي فعالاً في تهيئة تغذية مرجعة، أي مبدعاً في التعامل مع المصنّع، كما هو مبدع في تهيئة تغذية لرؤية جديدة، و ناقد جيد لسيرورات التصنيع و شكلية المصنّعات المصنّعة و الدارجة. كان هذا عرضاً مختزلاً لبنوية العمارة، و هو مفهوم لظاهرة العمارة يتجاوز الزمان و المكان في تاريخ علاقة الإنسان مع العمارة.

بيد أن العمارة، في تصوري، مرت بثلاث مراحل جذرية، ابتداءً بظهور الإنسانيات حتى الوقت الحاضر. و قد انقضت أغلب صفات المرحلة الأولى مع اختفاء الإنسانيات الأخرى. و بظهور الإنسان العاقل ظهرت المرحلة الثانية بصيغتها المتكاملة. و في المرحلة الأولى، مرحلة ظهور الإنسانيات، أقدمت مختلف الإنسانيات على نقل مواقع المادة الخام، و إعادة تركيبها، من دون إجراء تغيير على حالات خصائصها، أو كان التغيير الذي أحدثته على المادة الخام محدوداً، كنقل الأحجار الكبيرة و الأخشاب و إعادة ترتيبها، و ربما كان أهم ما أقدمت عليه الإنسانيات، كتكنولوجيا متقدمة، هو إنتاج أداة القص الحجرية.

و قد امتدت قدرات التكنولوجيا لهذه المرحلة و ظهرت مع الإنسان العاقل، و أهمها هي العمارة المغليثية (Megalithic)<sup>(١)</sup> و المتمثلة بالأنصبه الحجرية في إنكلترا و مالطا و المكسيك؛ أي أنه بظهور الإنسان العاقل ظهرت معه العمارة التقليدية، حيث تمكن من تحقيق تغييرات جذرية على حالة المادة الخام: من قص و نحت و لصق و صب و فخارة/ Pottery و ثقب و صبغ و تلميع و برد و صقل، و غيرها من تقانات ابتدعتها. و في أغلب تعامله مع المادة، كان أكثر ما اعتمده الفرد المصنّع من طاقات، مصدرها جسده و إحساساته، حيث تكون أغلب سيرورات تغيير المادة في تماس مباشر مع جسدية الفرد و إحساساته، و لذا، يكون هذا الفرد واعياً التغيير الحاصل في حالة المادة، التغيير الجزئي و الآني. أي أن الفرد المصنّع يتمتع بعلاقة سبريانية/ Cybernetic في آليات تغيير حالة المادة الخام إلى حالتها كمصنّع. و مع ظهور

---

(١) العمارة المغليثية (Megalithic) هي العمارة التي تتضمن عناصر ضخمة، كالحجر الضخم، من غير أن يجري عليه قطع و صقل كثير.





المعاصرة، ظهرت المرحلة الثالثة، و قد اقترنت مع ظهور عوامل غيّرت علاقة الفكر والجسد وإحساسات الفرد تغييراً جذرياً، أي أنها أحدثت تغييراً أساسياً في تماس الفرد مع سيرورات تغير المادة.

## ثانياً: العمارة التقليدية

نعرف العمارة التقليدية بتلك التي ظهرت مع الإنسان العاقل واستمرت هيمنتها التكنولوجية حتى مطلع عصر النهضة في أوروبا في مطلع القرن الخامس عشر، مع ظهور أفراد رؤيويين ومصنعين من نوع جديد، متشخصين Individuated، كـ فيليبو برونلسكي (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ - ١٤٤٦). إن أهم صفات إنتاج العمارة التقليدية، ما قبل عصر النهضة، وبخاصة ما قبل المكننة، كان يتحقق بمعرفة حدسية وتجريبية يسهم فيها الحرفي، بصفته رؤيويًا ومصنّعًا. وكان للمتلقّي في تلك المرحلة - مهما كان موقعه ودوره في المجتمع، حاكماً أم مزارعاً - دور فكري فعال في مختلف مراحل الإنتاج. لذا، كان الفرد بمختلف أدواره في مراحل الإنتاج مؤدياً جيداً، بالنسبة إلى الآخر ومكماً له، سواء أكان موقعه كرؤيوي أم كمصنّع أم كمتلق. وهذا ما جعل العلاقة بين المؤدين شفافة، أي أن ما يتحقق من انسياب للمعرفة وحسية العاطفة والوجدان، بين مختلف مراحل الإنتاج يكون انسياباً سلساً، ما يهيئ المعرفة المناسبة بالنسبة إلى كل منهم، كما تهيئ هذه الشفافية تماسكاً اجتماعياً متعاطفاً مشتركاً مع العمارة. ويكون من المفيد أن نشير هنا إلى أهم صفات الإنتاج التقليدي، التي كانت السبب في تحقيق هذا التماسك الاجتماعي:

١ - أن التطور المتحقق في المقررين كليهما (الحاجة والتكنولوجية الاجتماعية) بطيء ومقتضب كمعرفة وكتعامل مع البيئتين الطبيعية والاجتماعية. وتبعاً لذلك كان التغيير المتحقق في تشكيلات المصنّعات بطيئاً هو الآخر في تطوره ومقتضياً في الكم. هذا ما مكن الفرد، في مختلف مواقعته في الإنتاج، من أن يستوعب المتغيرات، ويتأمل فيها، و يوافق سلوكياته مع متطلباتها ومع سلوكيات الفرد الآخر، وتبعاً لذلك يقيّم جدواها، وهذا على مدى حياة الفرد. وهكذا، تمكن الفرد من التعامل مع العمارة والمصنّعات تعاملاً مجدياً و«مبتلاً». هذا ما هيا للفرد كمتلقٍ مكنة مناسبة ليكون ناقداً جيداً، وفي الوقت عينه متلقياً جيداً يتمكن من تهيئة تغذية استرجاعية / Feedback مناسبة لكلتا المرحلتين: الرؤيوية والتصنيع. وهذا هو مصدر كفاءة شفافية العلاقة بين مراحل الإنتاج، و ترابط كفاءة الحوار بين مختلف المؤدين: الرؤيوي والمصنّع والمتلقي.





٢ - أن غالب سيرورات الإنتاج التقليدي تتمتع بعلاقات سبريانية، وهي حالة تفرض على الفرد المصنّع أن يتلمس و يتحسس المادة التي يتعامل معها في غالب سيرورات تغيير حالتها؛ وهذا ما يجعل معالم المصنّعات تحمل، بالضرورة، نوعية حسية و كذلك بالمثل، مهارة الفرد المصنّع، و تبعاً لذلك يجعل الفرد المتلقي يتعامل مع هذه الحسية و المهارة التي تحملهما معالم المصنّعات، و ذلك في سلوكيات إرضاء حاجاته اليومية.

٣ - كان الحس بمعالم المصنّعات و الخبرة بها يتراكمان عند الفرد، و لا يتعرض لمفاجآت تربك التعامل مع الإنتاج؛ و لذا، يتمكن الإنتاج من تحقيق التعديلات و التحسينات المناسبة، و يهمل ما هو فاسد منها قبل أن يتفاقم. لذلك يتمتع الإنتاج التقليدي بألية التصحيح الذاتي. و هذا ما جعل تحقيق صفة الـ «إبتمال» حالة طبيعية. و لم يخفق الإنتاج التقليدي، في كل زمان و مكان، في تحقيق هذه الصفة، إلا في حالات نادرة حينما فقد الإنتاج شروط صفاته التقليدية، أي حينما فقد متطلبات جدلية العمارة. و يتمثل هذا، إلى حد ما، في عمارة مدينة بترافيا في الأردن.

٤ - يتصف المجتمع التقليدي بترابط اجتماعي يتأسس على الولاء و الالتزام. و هذا مدعوم بمرجعية مشتركة لمختلف أفراد المجتمع. إنها مرجعية فكرية و سلوكية، تنظم سلوكيات الفرد في التعامل الإنتاجي، و تتكون من أيديولوجية واحدة، واضحة، يفهمها أغلب الناس، و مدعومة كذلك بشروط و طقوس يسهم في أدائها أغلب أفراد المجتمع. لذا، فإن أغلب مقومات الفكر، الأيديولوجية و الطقوسية، ترجع إلى كلجريات مستورثة (Culturally Inherited)، يتلقنها الفرد منذ الطفولة و يعيش معها، و تؤلف بالنسبة له القاعدة الوحيدة، الفكرية الأيديولوجية و الطقوسية التي تضم الأيمان و الأخلاق و المعايير و الوجدانيات، و يختلف السلوكيات التي تنظم معيش الفرد و معيش الجماعة و تداخلاً مع تماسكها الاجتماعي.

لذا، فإنها تؤلف مرجعية تضم مختلف مقومات هوية الفرد، أو يتحدد انتقاء الفرد لمقومات هويته ضمن مقوماتها، حتى و إن أراد التفرد. و تقع قدرة الفرد على التفرد، في هذا المجتمع، ضمن هذه المرجعية الموحدة. و إن وحدة المرجعية في المجتمع التقليدي تجعل الحوار عن طريق المصنّعات، أي دلالات معالم المصنّعات، شفافة و واضحة، يحسها مختلف أفراد المجتمع و تؤثر فيه، أيّاً كان موقعهم الاجتماعي و الثقافي. و إن هذه الشفافية في التعامل هي التي تؤمن للفرد تعاملات مناسبة مع المصنّع، و تبعاً لذلك تؤمن للمجتمع تماسكاً يتصف بالوئام بين أفراد.



## ثالثاً: المعاصرة

ظهرت المعاصرة في العمارة مع ظهور مقومات العصر النهضوي، وذلك في مطلع القرن الخامس عشر، وتمتد هذه المعاصرة كموقف فكري وكممارسة حتى يومنا هذا. خلال تلك الفترة تنوعت طرزها، كما تنوعت مواقف مختلف المؤدين في الإنتاج وأدوارهم. إن مقومات المعاصرة متعددة، وقد أشرت إليها في مواقع أخرى، وما يهمننا منها هنا أكثر من غيرها هو: التشخيص، والمكننة، والاختصاص؛ وكذلك ما يهمننا هنا من الطرز والموقف منها هو: الحدائق و عمارة العولة:

### ١ - التشخيص Individuation

ظهر التشخيص مع عصر النهضة، وظهور الطبقة البرجوازية والفكر المقترب بها، ومع الحركة الإنسانية والثورة العلمية والموقف العلماني والفلسفة المعاصرة، وقد تداخلت كل منها مع الأخرى، وكانت سبباً لظهور الآخر وتطوره. وقد كان أوكهام (William of Ockham) (١٢٨٥ - ١٣٤٩) أول من أوضح أن يكون الموقف الفكري من الظواهر بمستقطبين: التجربة العلمية مقابل اللاهوت، أي الإيمان مقابل المعرفة التجريبية. وبهذا منح حق التعرف للفرد والبحث دون المحددات اللاهوتية المسبقة للتفكير، وافتراضاتها حول خصائص الطبيعة والوجود. ومن بعده أقدم الفكر الديكارتي (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وقرر أن الذات هي التي تتعرف على الأشياء، وأن كل شيء آخر في الوجود عبارة عن حالات من الجماد وحركاته الميكانيكية. وبهذا أصبحت الذات، في هذا الفكر، قطباً يقابله وجود الأشياء الأخرى.

ومن هنا تم تثبيت تشخيص الفرد، أو منحه حرية يمنح بها ذاته المفكرة موقفاً متفرداً من الأشياء، وتباعاً حرية الموقف من المحددات الفكرية التي ورثتها أوروبا من الفكر الإغريقي: الفيثاغورسي والأفلاطوني وبعدها اللاهوت الإبراهيمي<sup>(٢)</sup>. وهذا يعني، أن التشخيص هو موقف فكري يمنح المجتمع للفرد، ووفق ذلك، حرية الانفكاك من المرجعية المشتركة، أي تجاوز التزامها، كما يمنح الفرد لذاته حرية التفرد بمرجعيات يتدعها من عندياته. وبقدر ما يقبل المجتمع، أو مجموعة منه، هذا التفرد والابتداع تتوسع بذلك المرجعية المشتركة. كان هذا تغييراً جذرياً في الموقف من الإنتاج وإرضاء الحاجة، وتغييراً جذرياً في تكوين المجتمع؛ إذ كان التزام المرجعية

(٢) هو الأديان التي تدعي أن أصلها يرجع إلى نبي باسم إبراهيم، وتتضمن اليهودية والمسيحية والإسلام، وفروعها ومشابهاتها.



المشتركة ما قبل هذا حالة لازمة في تنظيم الممارسة والتعامل، و كان الابتداء حينما يتحقق، جزئياً و غير ملحوظ غالباً. و مع حرية التشخص ارتقى الحرفي إلى مقام المعمار التشخص و أحياناً الأكاديمي، كما ارتقى من موقعه الاجتماعي في الطبقة دون الوسطى إلى الطبقة الوسطى.

أخذ هذا الفكر النهضوي المعاصر، يبتدع و يتنافس في عرض خصوصياته، و لا يتحدد بالمرجعيات الفكرية القائمة. و يتمثل هذا بظهور المماريين الـ فلورنسين، فيليبو برونلسكي (Filippo Brunelleschi) (١٣٧٧ - ١٤٤٦)، و من بعده ليون باتيستا البرتي (١٤٠٤ - ١٤٧٢)، فتولدت مرجعيات متعددة، و تبعاً لذلك أصبح المتلقي العادي عاجزاً تدريجياً عن التحاور مع المعمار بقدر اختلاف مرجعياتهما. و من موقعه الاجتماعي الجديد و المكتسب، الجاهي و المقامي و الفكري، احتكر المعمار النهضوي الرؤية في الإنتاج. و بقدر ما تخصص فيها، و احتكر رؤية متطلباتها، فقد تماشى الحقيقي مع المادة و ثقافة التعامل معها، كذلك فقد تماشى مع المتطلبات الحقيقية لحاجة المتلقي. فأدى ذلك، من جهة، إلى سلب الحرفي دوره الفكري، حيث أصبح شغياً أجبراً في مرحلة التصنيع، من دون أن يكون له دور في الرؤية، و من جهة أخرى، أصبح الموقف الفكري من العمارة للفرد العادي و معظم المنظمات و المؤسسات الاجتماعية، هو موقف المتلقي السلبي، من دون أن يكون له دور فعال في تصورها و رؤيتها.

و هكذا، أصبح المعمار المعاصر يفكر و يتعامل مع متطلبات الحاجة و التكنولوجية بمعزل عن المجتمع، أو كاد. و هكذا أدى تفاقم حالة التلقي السلبي، إلى جعل أغلب أفراد المجتمع أميين، بالنسبة إلى تعقيدات رؤية العمارة و تصنيعها، كما جعل، في المقابل، المعمار أمياً نسبة إلى المتطلبات الحقيقية لأفراد المجتمع و همومهم، و ذلك لأنهم فقدوا القدرة على تزويده تغذية استرجاعية مجدية. كما أدى التشخص إلى تغير جذري في صيغة التماسك الذي يعتمد عليه المجتمع في تنظيم علاقاته. فبينما كانت مقومات التماسك في المجتمع التقليدي تقوم على موروث ثقافي و مستقرة نسبياً، و هي التي كانت تتأسس على الولاء و الالتزام، أصبحت صيغتها، في عالم الحداثة، تتأسس على طقوس متعددة، متغيرة، ينتقي الفرد منها ما يشاء، و يتحدث منها ما تشتهي مركبات هويته. و قد أصبح، مع تقدم الحداثة، الكثير من إفعالات الفرد مع مقوماتها، لا تنصف بحالة الانتقاء و التركيب فحسب، و إنما حالات من إفعالات تتطلب الابتكار، و هذا بسبب مواجهة الفرد لتنوع لا منته للمقومات التي يتعامل معها، و هو تنوع لا يتصف بترباط وظيفي، و لذا، على الفرد أن يبتكر انتقاء المقومات و يبتكر ترباطها، ليتمكن من تهيئة أداة إرضاء حاجته،



أو تصنيعها أو رؤيتها، وهذا يهيئ البيئة المصنعة الملائمة لمعيشه. غير أن هذه المقومات التي يتعامل معها، هي مقومات جاهزة، أو شبه جاهزة، خضعت لرؤيات و تصنيع شديد التخصص و متنوع و متعدد و سابق للتعامل. لذا، فقدت هذه المقومات شفافيته، أو فقدت مكنة تعامل معها يتصف بالشفافية قبل أن يقدم الفرد، في أي مرحلة من مراحل الإنتاج، على انتقاها و تركيبها ليؤلف منها المصنوعات التي تكون البيئة المناسبة لمعيشه.

إن هذه الحرية و التعددية اللتين اكتسبهما فكر الفرد، و اللتين منحته حرية الابتكار المفرد و المتنوع، هي ذاتها التي هيأت له مكنة عزل الذات في تفرديات رومانسية، و عبثية و لا مبالاة. (قبل أن تنتقل من موضوع التشخص، سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى ظهور سنان، المعمار العثماني، في العالم الإسلامي (القرن السادس عشر). و قد جاء ظهوره بعد قرن من ظهور برونلسكي (القرن الخامس عشر). و بينما كان الأخير مدعوماً بنهضة فكرية و فلسفية و علمية، متمثلة بـ أوكهام، و غوتنبرغ، و كوبرنيكوس، و بايكون، هيأت له و لغيره فرصة الارتقاء إلى مقام التشخص، حينما كان سنان و ليد بيئة انغلقت على نفسها، و انحدرت نحو انحطاط و تخلف، و لم يكن لديها حينذاك فكر فعال غير الذي لرجال اللاهوت و العسكر. لذا، لم تنهأ ل سنان و لا لغيره فرصة تأسيس ظاهرة التشخص في العالم الإسلامي، أو فرصة ارتقاها لهذا الدور في المجتمع).

## ٢ - المكنة

مع ظهور المكنة في أواخر القرن الثامن عشر، حدث تغيير جذري آخر في إنتاج العمارة. و كان أول ظهورها في تصنيع الحديد الصلب، و أهم محصلاته هي صناعة و تصميم الجسور و البيوت الزجاجية، في إنكلترا و هولندا و غيرها. و في منتصف القرن التاسع عشر، توسعت تكنولوجيا المكنة و شملت عناصر أخرى في البنى، و تمثل ذلك في تصميم و تشييد القصر البلوري، سنة ١٨٥١، في لندن. في هذه الجسور و البيوت الزجاجية و في القصر البلوري، أخذت شكلية العمارة لأول مرة شكلية متوافقة مع العلاقة الجدلية بين المادة المسخرة الجديدة و طرائقية<sup>(٣)</sup> التصنيع، من جهة، و الحاجة المستحدثة، من جهة أخرى. و بهذا انتقلت العمارة المعاصرة إلى شكلية جديدة، حيث تحقق الابتكار و تأسست المبادئ التكوينية الأولية للعمارة الحديثة. و قد أدى ظهور المكنة إلى تغيير جذري في ناحيتين أساسيتين في

(٣) الطرائقية (Methodology) حركات متعاقبة معتمدة لتحقيق وظيفة ما.



سيرورة التصنيع، و تبعاً لذلك في الموقف الرؤيوي منها. فحينما كانت الطاقة المسخرة في الإنتاج الحرفي تستمد غالباً من بدنية الإنسان، تحرر البدن، و تحرر مصدر الطاقة من محددات بدنية الإنسان، و بذلك تغيرَ الموقف نحو تسخير الطاقة. و مع ظهور المكننة، فقدت سيرورات تصنيع المادة، البعض من إحدى الآليات الرئيسية التي تحول حالة المادة الخام إلى تشكيلاتها كُصْنَعُ، و هي التماس المباشر و الآني للفرد المصنَّع مع جزيئات سيرورات التغير المتحققة في حالة المادة، و هذا بقدر ما أدخلت الماكنة بين يدي المؤدي المصنَّع الحرفي.

و من هنا فقد الفرد المصنَّع حسه المباشر و الآني في إفعال تغير حالة المادة، بقدر ما توسطت الماكنة بينه و بين التغير الحاصل في المادة. أي فقد الفرد المصنَّع، أو خُففت، و تقطعت، العلاقة السبريانية التي مارسها الفرد منذ أن أقدمت الإنسانيات على الإنتاج، و بعدها الإنسان العاقل، و التي كانت تؤلف قبل المكننة أساس العلاقة بين الفكر و المادة، بين إحساس الفرد لمتطلبات خصائص المادة، و في المقابل واقعية هذه الخصائص. بذلك حقق الإنتاج المعاصر تغيراً جذرياً آخر في العلاقة بين الفكر و المادة، و ذلك باستحداثه مقوماً أساسياً جديداً في تكوين العمارة، و بهذا استحدثت العمارة الحديثة. و إن اعتماد العلاقة السبريانية في التصنيع، أو اعتماد تخفيفها، أو إلغائها، يؤلف حالة جوهر التباين بين التصنيع اليدوي و التصنيع الممكن، و تبعاً لذلك التباين الجذري بين العمارة التقليدية و العمارة الحديثة.

### ٣ - الاختصاص

أخذت العلوم في مختلف المجالات تتطور خلال عصر النهضة، و منذ مطلع القرن التاسع عشر بخاصة، و أخذت تتسارع أسياً، فظهرت علوم و مفاهيم جديدة، متباينة تماماً مع الفكر التقليدي، فأهمل الكثير من تلك المفاهيم التي تكون أسس الفكر التقليدي. و أدى ظهور هذه المفاهيم الجديدة إلى ظهور التخصص المكثف. أي بقدر ما تقدمت العلوم و توسعت المفاهيم و تراكمت، بقدر ما ظهر الاختصاص ليتمكن من استيعاب متطلباتها المتوسعة و المتجزئة. فمع تجزئة أدوار الرؤيويين و المصنَّعين، ظهر المهندس الإنشائي و الكهربائي و الصحي و الصوتي و المساح و غيرهم. و بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزئي، تم عزل الفرد المتخصص عن كثير من متطلبات حاجات المجتمع و كثير من مقومات المرجعية المشتركة. فأصبح أغلب هؤلاء الأفراد المتخصصين يجهلون المتطلبات الواقعية و المعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، و كذلك يجهلون متطلبات المتلقي الحسية و العاطفية، أي فقدت هموم





المتخصص ارتباطها المباشر مع متطلبات الضمير الاجتماعي، و بخاصة المتلقي. و كان هذا عاملاً مضافاً إلى التشخص في عزل المؤدين في مختلف مراحل الإنتاج، أي اختنقت، إلى حد كبير، السدادات بين مراحل الإنتاج، و بهذا سدمت و تضبضبت الشفافية الطبيعية بين هذه المراحل. مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصصين من تمكنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص و متطلبات إنسانية الفرد و متطلبات المجتمع بعامه، أي من لم يعزل ذاته و ضميره و وجدانه عن ضمير المجتمع، و بقي يتعاطف معه كما كان الحرفي سابقاً، في المجتمع التقليدي. و بينهم من كان متعاطفاً كموقف فكري، يتمثل بموقف ليون باتيستا البرتي، و آخر كموقف خيري. من هنا برزت في المجتمع المعاصر أصناف متعددة من المواقف للمتهنين من هموم المجتمع، و يمكن تصنيفهم بخمسة اتجاهات:

#### أ - العمار المتعاطف مع هموم المجتمع.

ب - المتهن التقني، الذي يتمتع بمهارة و معرفة ضمن اختصاصه. إلا انه لا يُخضع متطلبات اختصاصه و يوافقها و يسيرها بالضرورة لتصبح متعاطفة مع الهموم العامة للمجتمع. لذا يمكننا وصفه بالمتهن المهتم بإتقان دوره التخصصي، لأنه يمارس اختصاصه، من دون أن يكون للتعاطف مع هموم المجتمع موقع مهم في مخيلته و ضميره.

ج - المتهن الذي حصر اهتمامه في عروض تكوينية يتفرد بها للتعبير عن هويته، فيصبح الابتداع عنده ليس أكثر من وسيلة إعلامية هدفها التعبير عن خصوصية مركب هويته التي يتفرد بها.

د - الخيري، الذي حقق تجارب خيرية بمعزل عن عموميات إشكالية العمارة، و المتمثل بموقف و عمل روبرت أون في إنكلترا، و بيير برودون في فرنسا الذي امتد تأثيره إلى خارج فرنسا.

هـ - الثائر الرومنسي ضد المكننة، المتمثل بموقف جون رسكن و وليم موريس في إنكلترا، اللذين امتد تأثيرهما إلى ألمانيا و روسيا، مثلاً.

#### ٤ - تعدد المرجعيات

كنا قد أشرنا إلى أن حرية التشخص هيأت الظروف المناسب لتعدد المرجعيات. و عند ظهور التخصص في مختلف العلوم و أدوار الإنتاج، أضيف ظرف آخر لتعدد هذه المرجعيات. أي تعددت المرجعيات لتواجه متطلبات الاختصاصات المستحدثة، و ذلك لتؤمن لغة و دلالات و مفاهيم و سلوكيات و ضوابط تنظم هذه الاختصاصات





فيما بينها، و تنظم علاقاتها ضمن الإنتاج و ضمن متطلبات المجتمع بعامة. و كلما تفردت هذه المرجعيات و تخصصت، أصبحت تؤلف عالماً فكرياً و ممارسات تتحقق بمعزل عن اللغة الطبيعية للمجتمع. و تتمثل هذه باللغات المتعددة لمختلف فروع العمارة و الهندسة و التصنيع. هذه اللغات التي أخذت تعزل نفسها عن حوار المجتمع، و تبعاً لذلك عُزل الكثير من حوار المجتمع عنها، و بذلك عزل أفراد المجتمع، و بخاصة المتلقي، عن لغة الاختصاص، و الحوار مع ذوي الاختصاص.

## ٥ - احتقان انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج

كنا قد بينّا أنّ مراحل الإنتاج ثلاث: الرؤية، و التصنيع، و التلقي. و بما أن لكل من هذه المراحل وظيفة و آليات تتخصص بها، فإن مقومات كل منها تختلف عن تلك التي عند الأخرى. لذا كان لكل منها معرفة تخصصها و تكنولوجيايات تتخصص بها. إذن يكون انتقال سيرورة الإنتاج من مرحلة إلى أخرى انتقالاً من مقومات تختلف في المعرفة و الوظيفة عن تلك التي عند الأخرى. لهذا السبب تؤلف الفواصل بين هذه المراحل بوابات انتقال. و تفترض سيرورات الإنتاج أن تكون المرحلة اللاحقة مهيئة لقبول ما يرد من التي قبلها و المؤلفة من معلومات و استراتيجيات و حالات التغيرات الحاصلة في الفكر و المادة. دون هذا الانتقال يتوقف الإنتاج، أو يتم إفساده و عرقلته، ما يؤدي تبعاً إلى إفساد تعامل المرحلة اللاحقة. إذن هناك سدادات في الفواصل بين مراحل الإنتاج، وظيفتها تنظيم انتقال المعلومات و غيرها من المقومات. و بقدر ما تكون فعالة هذه السدادات أو الأبواب المنظمة لانسياب المعلومات، تكون العلاقة بين مراحل الإنتاج شفافة.

لقد ورثت الحداثة، من المعاصرة، التشخص و الاختصاص المكثف، و كان لها دور فعال في إفعال هاتين الظاهرتين في تطوير الإنتاج و تفاقم تأثيرهما فيها. و بقدر ما تفاقم قوى هاتين الظاهرتين، و أصبحنا مؤثرين فعّالين، و احتقنت انسيابية المعرفة بين مراحل الإنتاج، أي بين المرحلة الرؤية و التصنيع و التلقي، بقدر ما أصبح لكل من هاتين المرحلتين لغته و ممارسات و سلوكياته و تطلعاته التي يتفرد بها، و وجد المؤذون أنفسهم ضمن أي مرحلة فعالين فيها، بمعزل عن الآخرين في المراحل الأخرى. و بقدر ما تم من انسداد المعلومات الرؤية و التصنيعية عن المتلقي، بقدر ما أضحي المتلقي مستهلكاً أمياً، و هذا عندما أصبح بمعزل عن الفكر الرؤيوي للمعمار و سيرورات الإنتاج، كما عن مختلف الاختصاصات و التقانات المتقدمة و المتشعبة و المتحققة في مرحلة التصنيع. و بهذه العزلة عن المراحل الأخرى، فقد المتلقي دوره الطبيعي في تهيئة تغذية استرجاعية مناسبة إلى المرحلتين الأولىين.



و بهذا فقدت التغذية المرجعة تماسها مع واقعية التلقي. فسلب المتلقي دور تهيئة تقييم لواقعية جدوى المصنّع في إرضاء الحاجة، و أصبح متلقياً، من دون رؤية، مسخراً أصمّ. و في المقابل، فعندما تفاقم الاختصاص و تركب، احتكر ذوو الاختصاص وظيفة تهيئة التغذية الاسترجاعية و أصبحت المرحلة الرؤيوية معزولة عن واقعية التلقي، أو أن غالب ما تعتبره تغذية مسترجعة يكون في واقعه حدساً، و افتراضاً، دون تماس واقعي.

و من هنا أصبح المتلقي يتعامل مع مُصنّعات تقدم له كبدايل جاهزة، لا مع مُصنّعات يتعين أن يكون له دور في تصور تصنيعها و كيفية تسخيرها في إرضاء حاجاته. فاستحدثت متطلبات التسويق جهازاً متخصصاً من نوع جديد، هو الإعلان التجاري، وظيفته توجيه المتلقي و إغراؤه لاختيار هذه البدائل الجاهزة، التي تتوافق أكثر مع متطلبات المصنّع و الرؤيوي، و تخضع للنظام السوقي و اقتصادياته، أكثر من اهتمامها بالمتطلبات الحقيقية للمتلقي.

## ٦ - خلل العمارة و تلوثها

مما تقدم، يتضح أنّ العمارة المعاصرة، و امتدادها في الحداثة، قد ظهر معها خلل متأصل في تكوينها، أو أن المقومات التي كانت السبب الحقيقي لظهورها لها صفتان: إيجابية و سلبية. فلكل من التشخص و المكننة و التخصص هاتان الناحيتان المتناقضتان. و بقدر ما أحدثت هذه المقومات سدادات بين مراحل الإنتاج، سدمت شفافية انسياب المعلومات بين مراحلها، و ارتبك الفكر في مختلف مراحل الإنتاج، و أصبح عاجزاً عن الأداء المجدي. كان ذلك بالرغم من أن هذه المقومات ذاتها هي السبب في ابتداع عمارة متميزة جداً، إلا أنها تمثل حالات نادرة و خاصة و بمعزل عن عموميات الإنتاج.

و قد ظهرت المعالم الأولى لهذا الخلل، كما ظهرت معالم الثورة الفكرية لمميزات الحداثة، في إنكلترا في منتصف القرن التاسع عشر: من جهة ظهرت بيوت العمال و العامل التي تفتقر إلى أي عاطفة إنسانية أو سمة رمزية أو إستيطيقية، و حققت الحداثة في المقابل روائع متعددة من جسور و محطات قطار و بيوت زجاجية. و توجت هذه المرحلة الأولى للحداثة بتصميم و إنشاء القصر البلوري. و هكذا أسس الفكر المعماري الحديث البادئ الأولى لمفهوم الحداثة في هذه المنشآت، أي حقق توافقاً جديلاً و متوازناً بين متطلبات التشخص و الاختصاص و المكننة من جهة، و متطلبات الحاجة المتمثلة بوظائف اجتماعية جديدة من جهة أخرى. و في الوقت عينه، تفاقم تأثير سلبيات مقومات الحداثة، و عم مختلف أرجاء العالم. و قبل أن ينتهي النصف



الأول من القرن العشرين أخذ هذا الخلل في الإنتاج يسبب تلوثاً معمارياً عاماً، بحيث لم ينته القرن الذي نحن فيه، حتى تلوثت البيئة المعمارية في المجتمعات بعامة، وبخاصة في العالم الثالث، إذ لم يكن هذا العالم متهيئاً لمواجهة متطلبات المعاصرة والحدثة. فأصبح هذا الخلل عاملاً فعالاً في تبيد حس الفرد نحو بيئة البنية (Built Environment) التي يتعامل معها، والتي تُنظّم معيشه اليومي داخلها وحولها. إن أغلب ما تم تشييده في عصر الحدثة، منذ بداية هذا القرن في العالم الغربي، وبعد منتصفه في عالمنا الثالث، وحتى يومنا هذا، يؤلف عمارة لا تتعاطف مع وجدانية المجتمع، ولا تؤلف للفرد المتلقي أداة تطفئ حاجاته الإنسانية وتبني له معيشاً مريحاً نفسياً، ولا أداة يسخرها ليعتبر بها عن عاطفته الإنسانية. فأصبح المعمار، المبدع والطليعي في عصر الحدثة، وأقصد بهذا، الفكر الفعال والممارس والمنظر، غالباً ما يكون متعالياً عن هموم المجتمع، كما أصبح المجتمع مغترباً عن هموم المعمار، وكلاهما غير مبالي بالآخر.

لقد حققت كل هذه التغيرات في إنتاج العمارة، إبداعاً وتنوعاً وتأسيساً لعمارة الحدثة الطبيعية، ويقابل ذلك ما تحقق فعلاً، في الوقت عينه، من تلوث عام للبيئة المعمارية. مع ذلك، وبالرغم من أهمية هذه الأزمة الفكرية والاجتماعية، لم يحقق الفكر التنظيري العماري، وبخاصة في المجال الأكاديمي، تنظيراً مناسباً لمواجهة هذا التلوث، والخلل الذي حصل في علاقة العمارة مع متطلبات المجتمع. نعم، لقد ظهر وعي خافت في المجال الأكاديمي بوجود هذا التلوث، ولكن غالباً ما أهمل هذا الفكر مواجهة هذا الخلل، وأهمل دوره الطبيعي في تهيئة تنظير عملي لكيفية تكوين بيئة معمارية صالحة.

وتبعاً لذلك لم يترأ له دوراً في سبب هذا الخلل وتفاقمه، أو يرى أن هناك ضرورة ليكون له دور فعال لمعالجته أصلاً. بينما ظهر مفكرون كثيرون، من خارج اختصاص العمارة، من بين ملكات / Faculties علم الاجتماع والاقتصاد والسِّيكولوجيا والأدب، فنظروا واحتجوا على هذا الخلل في البيئة المعمارية للإنسانية. ومن بين أوائل وابرع من كتبوا واحتجوا كان فريدريك أنجلز في كتاب حول مشكلة إسكان العمال في إنكلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما ظهر، في إنكلترا وفرنسا، رجال فكر وعمل، عرضوا يوطوبيات فكرية وتطبيقية لمواجهة هذه الأزمة، يتمثلون بأشخاص بينهم بيير برودون (Pierre Proudhon) في فرنسا، وروبرت أون (Robert Owen) في إنكلترا، إضافة إلى ردود الفعل اللاعقلانية التي تتمثل بكتابات جون رسكن (John Ruskin)، التي جاءت بعاطفة إنسانية فياضة ولغة شعرية هائلة.



## رابعاً: الحداثة

هنا يتعين أن نتذكر أن الحداثة هي المرحلة القائمة من المعاصرة. و بينما ظهرت المعاصرة مع عصر النهضة في مطلع القرن الخامس عشر، ظهرت معالم الحداثة في مطلع القرن التاسع عشر، ولم تزل الحداثة فعالة و تظهر بطرز و مواقف فكرية متعددة، منها ما هو متعاقب و منها ما هو متزامن.

و كنا قد أشرنا إلى مقومات الحداثة و عددنا ما يهمننا منها، و يكون من المفيد الرجوع إلى البعض منها، و بيان كيف أثرت هذه في السيرورات التاريخية لنهج الحداثة. فالحرية التي اكتسبها الفرد المتشخص، أدت إلى تهينة الظرف النفسي و الاجتماعي لظهور المعمار الفنان المتفرد، و قد أشرنا إلى شخص برونل斯基 لهذا الظهور بالذات. بيد أن هذه الحرية هيأت كذلك الظرف الفكري لإهمال المعمار المتشخص، كموقف حدسي، للعلاقة الجدلية المتأصلة بين المقررين: الحاجة الاجتماعية، و التكنولوجيا الاجتماعية؛ ما أدى إلى إهمال منح الأولوية لجدلية توليد الشكل. فأدى هذا إلى فصل الكيان الشكلي عن العلاقة الطبيعية الجدلية بين المقررين. و كان أول ظهور لهذه الظاهرة في طراز الـ مانيريزم (Mannerism) في إيطاليا في مطلع القرن السادس عشر، و المتمثلة في التجارب التكوينية الشكلية التي أقدم عليها مايكل أنجلو (١٤٧٥ - ١٥٦٤). في هذه التكوينات منح أنجلو أولوية لموقف أيديولوجي، و ظهر هذا بمغالة لبعض عناصر التكوين الشكلي.

و استمر في هذا النهج كثير من قادة الفكر المعماري، و بينهم من حقق روائع معمارية، بالرغم من هذا العيب في الموقف من المتطلبات الطبيعية لجدلية التصنيع، و لم يكن هذا لولا قدرات هؤلاء الفذة في التعبير عن تشخص متفرد. و من بين هؤلاء القادة كان بلاديو (Palladio). إلا أن هذا النهج، أو الخلل، في التعامل مع الشكل، إضافة إلى نهج الطراز الكلاسيكي الذي ظهر مع المجتمع النهضوي، لم يخف تأثيره في طرز (Styles) مختلفة ظهرت بعد ذلك، فبرز في مدرسة الـ بوزار (Ecole des Beaux - Arts)، التي كان لها تأثير فعال في المجال الأكاديمي - في التعليم و التنظير - في الحقبة بين أواخر القرن التاسع عشر و بداية هذا القرن. و قد اتصفت هذه المدرسة و غيرها التشابهة في المواقف في اهتمامها بالتفرد، و في الوقت عينه، في إهمالها و نكرانها التغير الجذري الذي حصل في ثقافة الإنتاج، و بخاصة المكننة، و المتطلبات الجديدة للمجتمع، و منها متطلبات العلاقة بين المدينة و الريف، و طرق المواصلات، و توسع التجارة الدولية، و غيرها. و هي حاجات و تكنولوجيات، أول من أقدم على مواجهتها مهندسو البيوت الزجاجية و محطات القطار و صالات



المعارض التجارية والأسواق، وصالات البورصة والمكتبات في إنكلترا وهولندا وفرنسا وألمانيا وروسيا، وأغلبهم من غير المعماريين المنتمين إلى الجالية المعمارية المعتمدة. و تمثلت هذه الحركة الفكرية في المكتبة الوطنية في باريس، تصميم هنري لابروست (Henri Labrouste) و بعدها صالة البورصة في أمستردام، تصميم برلاج (Berlage). فانتقلت تجارب هؤلاء إلى معماريين من نوع جديد.

و هكذا بدأت حركة العمارة الحديثة في أعمال جماعة الـ «فرك باند» (Werkbund Deutscher) في ألمانيا، التي تأسست في ميونيخ في بداية هذا القرن، والتي سعت لتضم المعمار والحرفي والصناعي و رجال التعليم في ممارسات متكاملة و إنتاج متوافق مع متطلبات المعاصرة. أي كان هدفها معالجة العلاقة بين تطور تكنولوجيا الحرفة والمكتنة. تبع ذلك، تأسيس مدرسة الـ «باو هاوس» في ألمانيا، بعد الحرب العالمية الأولى، حيث توسع هذا الاتجاه، وأدى إلى تحقيق تجارب و ممارسات متقدمة في توليد شكليات معمارية و تصنيعية متوافقة مع متطلبات المكتنة.

لذا، حققت إنجازاتها، و لا تزال ذات تأثير جذري على التصنيع المعاصر الممكن. فتوسعت مفاهيم الحداثة و ظهرت بممارسات متميزة حققها قادة هذا الفكر، و بينهم لو كوربوزيه (Le Corbusier) (١٨٨٧ - ١٩٦٥) و آلتو (Aalto) (١٨٩٨ - ١٩٧٦) و ميز فان در رو (Mies van der Rohe) (١٨٨٦ - ١٩٦٩). و بتأثير هذه المدرسة، و ما تحقق من قبل قادة الفكر المعماري الطليعي الحديث، قبل هذا و بعده، في أمريكا و روسيا السوفياتية و النمسا و فرنسا و هولندا، و غيرها، تأسست حركة العمارة الدولية الحديثة.

أهم مقومات هذه الحركة، هو:

أولاً، توافق الإنتاج مع المتطلبات الصناعية الحديثة، أي المكتنة.

ثانياً، ليبرالية و اشتراكية الموقف من هموم المجتمع، أي افتراض تصورهما أن جميع الناس متساوون، و أن في قدرة المكتنة تهيئة عمارة صحية إنسانية لكل الأفراد في المجتمع بالتساوي، و أن متطلبات الفرد، أينما كانت، و المتمثلة في النقل و الاتصال غن طريق القاطرات و الطائرات و البواخر أصبحت متشابهة. و لذا على المعمار و الدولة تهيئة عمارة الرفاهة و الرعاية الاجتماعية، و هو موقف كان مقترناً بالحركة الاشتراكية، أو متأثراً بها، و قد عبر عنها تنظيم لو كوربوزيه كوقف تكنولوجي/إستطقي، و السويسري هانس ماير (Hannes Meyer) كموقف سياسي. إلا أن هذا الموقف الليبرالي الإنساني لم يأخذ بنظر الاعتبار الخصوصية الإقليمية و الثقافية و الكلجيرية و الصناعية، و يهتم بحاجات مركبات خصوصية الهويات





الإثنية والوطنية والتراثية. و هنا يكمن بعض أهم مصادر سلبيات العمارة الدولية الحديثة. ولم يمض على هذه الحركة إلا عقدان من الزمن، بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد انتشار تقاناتها التصنيعية في مختلف أرجاء العالم، حتى أدت الممارسات المتأثرة بها، وبخاصة تلك التي يتم أداؤها من قبل خبرات وكفاءات متدنية، إلى إنجاب عمارة ملوثة ولا إنسانية، وأصحت مصدراً لكآبة المتلقين لها، والتغرب Alienation عنها وعن المجتمع الذي أنجبها.

وفي هذه المخاضات الاجتماعية والفكرية في مجال العمارة، ظهرت ردود فعل أولية ضد عمارة الحداثة والمكننة، وكان ذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر، و ردود تسعى إلى إطلاق حرية الفرد من المتطلبات الطبيعية لجدلية العمارة. وقد تمثل هذا في تنظير جون رسكن (John Ruskin)، وأعمال وليم موريس (William Morris) (١٨٣٤ - ١٨٩٦) في إنكلترا، وأنتوني كاودي (Antoni Gaudi) (١٨٥٢ - ١٩٢٦) في إسبانيا، وانتونيو سانت إيليا (Antonio Sant'Elia) (١٨٨٨ - ١٩١٦) في إيطاليا، وإريك مندولسون (Erich Mendelson) (١٨٨٧ - ١٩٥٣) في ألمانيا. وبينما كان نهج الثلاثة الأولين، لاعقلانياً ومتناقضاً مع متطلبات عقلانية المكننة، فإن نهج الآخرين، وإن كان لاعقلانياً، إلا أنه لا يتناقض تناقضاً جذرياً معها. فظهرت هذه، وغيرها من طرز متشابهة، أحياناً فردية وأخرى تؤلف مجموعات، وكان هذا خلال الفترة ما بين نهاية القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين.

و ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ردود فعل أخرى ضد عمارة الطراز الدولي، وذلك لمواجهة سلبياتها التي أشرنا إليها، وهي ردود من داخل الحركة نفسها. وسعى نهج هذه الحركة إلى قطرنة (من قطر) شكلية العمارة الدولية، أي منحها صبغة محلية، واستحداث التنوع والخصوصية المحلية، وبهذا تجنبت رتابة التكرار الذي ظهر مع ظهورها، وتجنبت اغترابها عن القطر، وإلى درجة ملموسة اغتراب القطر عنها. وقد تمثل هذا في عمارة هانس شارون (Hans Scharoun) (١٨٩٣-١٩٧٤) في ألمانيا، ولويس كان (Louis Khan) (١٩٠١-١٩٧٤) في أمريكا، و كارلو سكاربا (Carlo Scarpa) (١٩٠٦-١٩٧٨) في إيطاليا، وأوسكار نيامير (Oscar Niemeyer) (١٩٠٧-؟) و ساكيو أوهتاني (Sachio Ohtani) في اليابان، وغيرهم كثيرون. إلا أن هؤلاء، بالرغم من أن مواقفهم جاءت ردود فعل ضد طراز عمارة الحداثة الدولية، لم يكن خارج منطقية وعقلانية نهجها، أي خارج جدلية إنجاب شكلياتها، أو ضد جديليات المكننة.

و أدى تراكم سلبيات طراز العمارة الدولية وتفاقمها، إلى تقدم فكر في منتصف الستينيات يواجه هذه السلبيات وكان منظرها الأول روبرت فنتوري



(Robert Venturi)، الذي رأى أن الطراز الدولي للحدثة غير قابل للإصلاح، وذلك لأنه غير قابل لاستيعاب التنوع والتعقيد في التكوين الشكلي، بحسب قوله. وبين في نظيره وممارساته الشكلية، أنه يمكن تحقيق شكلية متنوعة باتخاذ موقف تأملي، ليس بالضرورة عقلانياً، ما يؤهل المصمم إلى إدخال معالم مقتطفة من مختلف الطرز. أي دعا نظيره إلى تحرير توليد الشكلية من ضروريات جدلية الحدثة، لذا، فهو موقف لا عقلاني، ويدعو إلى طراز تلزيقي، وأصبح الاقتطاف والتلزيق، بموجب هذا التنظير، أمراً مباحاً.

وهكذا انفتحت أبواب متعددة لتعامل حر من ضروريات جدلية إنجاب الشكلية، أي أجزئ له إنكار ضروريات جدلية التصنيع، كما أصبحت الممارسة ساحة عرض لتشخص غير مبال بهموم المجتمع، بل أصبح أغلبهم ينحصر في توليد شكلية تعبر عن تشخص متفرد. ويتمثل هذا الطراز، الذي اصطلح عليه فيما بعد بـ «ما - بعد - الحدثة»، بممارسات فتوري ذاته في أمريكا، و باولو بورتوكيزي (Paolo Portoghesi) في إيطاليا، و ريكاردو بوفيل (Ricardo Bofill) في إسبانيا، وربما بيتيلا (Reima Pietila) في فنلندا.

إن الموقف التنظيري لـ «ما - بعد - الحدثة»، بالرغم مما حققه من تنبيه الفكر المعماري على سلبية العمارة الدولية، وما سببته من تلوث للرؤية الإستيطيقية وحاسيتها البصرية، و بالرغم مما تمكنت كحركة فكرية من ممارستها من شكلية متميزة، و المتمثلة في أعمال فتوري و بوفيل و مايكل غريفس (Michael Graves)، فإنها تؤلف موقفاً رجوعياً، يسعى في جوهره إلى إنكار العقلانية و الإنسانية و الاشتراكية و هموم العناية الاجتماعية، أي إنكار المفاهيم التي أنجبتها و حققتها أوروبا التنويرية و الإنسانية و الاشتراكية، التي تأسست عليها الحدثة، أو أنها ردود فعل ضد سلبية الحدثة التي أنجبت الكليانية في ألمانيا النازية و روسيا السوفياتية، و التي أجهضت تطور الحركة الإنسانية و فلسفة التنوير. فأخذ الفكر الغربي، أو ذلك الذي ارتهب من كليانية و لا إنسانية أوروبا، يتساءل، و يسائل، الأسس ذاتها التي انبنت عليها حدثة أوروبا و تقدمها في المعرفة و في مجالات الرعاية الاجتماعية و الأخلاقية.

إن ادعاء تنظير «ما - بعد - الحدثة» أن العمارة الدولية مسؤولة عن تلوث البيئة المعمارية، هو إدعاء صحيح، ذلك أن العمارة الدولية فقدت من دون شك زخم رؤية إنسانيتها و جدلية شكلياتها، إلا أن هذا لا يعني أبداً أن مقوماتها في الأصل فاسدة. بل ما هو فاسد، هو إفساد دور المعمار و العمارة في إرضاء حاجة المجتمع في تأمين بنى يستحقها الإنسان، كما عرفته الفلسفة التنويرية و الحركة الإنسانية التي

أكدت على قدرة إرادة الإنسان على تحقيق متطلبات ذاته. إذن، فإن جوهر تنظير «ما - بعد - الحدائة»، و بخاصة كما نجده في كتابات تشارلز جنكز (Charles Jencks) يستند إلى اعتبار أن المعالم التكوينية البصرية هي أساس الكيان المعماري، وليس محصلة له. و العمارة عنده، هي عبارة عن فاشن Fashion يستبدل اعتباطياً، من دون أن يكون للشكلية تأصل في واقعية العمارة، و هي ليست أكثر من معانٍ مرحلية يمكن ابتداعها و استبدالها كما يهوى الفرد. إنه موقف مثالي رجعي، و يرجع إلى الفلسفة المثالية التي أسسها الفيلسوف أفلاطون، و انتشرت من بعده عن طريق التنظير اللاهوتي، في مختلف العصور.

و الفرق بين هذين الموقفين، لا يعدو أكثر من أن الشكلية في العقل المثالي، كما هي في فلسفة أفلاطون، قائمة مسبقاً في مخيلة الفاطر، الخالق في الأدب اليوناني (Demiurge)، و قد اصطلح عليها أفلاطون بـ «المثال». و هي في النصوص اللاهوتية تنجب بإرادة الفرد، إلا أنها خاضعة لإرادة الإله، و مسيرة من قبله، فيعبر عنها بمفهوم الإلهام. و قد أخذت المثالية صيغاً متعددة، تتنوع بين هذين الموقفين. و هي عند الفكر المثالي المعاصر، المتمثلة في الفلسفة الإستيطيقية للفيلسوف كروتشي (Benedetto Croce) في بداية هذا القرن، كما بعد هذا عند سوزان لانكر (Susan Langer) بأن الشكليات ترجع إلى محض مخيلة الفكر، من دون أن يكون هنالك دور لتفاعل هذا الفكر مع واقعيات و متطلبات و ضروريات المادة على الفكر. و نجد مفهوم الشكلية عند شارلز جنكز، المنظر المبسط الرائج لدى الجالية الأكاديمية، بأنها توليدات مصدرها اعتباطية أهواء النخبة و الملهمين منهم بخاصة.

لذا تكون الشكلية في كلا الموقفين، ليست رؤية فكرية لتوليد جسدية الكيان المادي للعمارة، و لا هي محصلة لواقعيات جدليات توليدها، بل هي محصلات تظهر للوجود خارج سيرورات توليدها! فإذا أردنا التعرف على واقعية التغير الحاصل في الشكل، و واقعية العلاقة بين مختلف الشكليات التي ظهرت للوجود، و تاريخ الطرز، و علاقاتها، علينا أن لا نتحدد بمفهوم أو تاريخ أو مقارنات أو وصف التكوين البصري للشكل. إن مفهوم الشكلية، كما ورد في الفلسفة الميتافيزيقية، المثالية، و إن جاء في صيغ متعددة، منذ أن أقدمت الفلسفة اليونانية و وضعت أولياتها، هو موقف من كيفيات رؤيوية، أو رؤيويات للنوعية/ (Perceptible Qualities). إنها رؤية لتطور النوعية في الشكل، و من يبتدعها، و مقارناتها مع الأخرى، و أحياناً اقتران ظهورها، أو ابتداعها، بالظروف الاجتماعية و الإنتاجية. هذا جيد و هذا ما كانت الفلسفة اليونانية التي وضعت الأوليات لهذا المفهوم، بلسان أفلاطون و من بعده أرسطو، إلا أن هذا المفهوم، بقدر ما له علاقة مع شكلية



المُصنَّع، يهمل إلى حدّ جذري واقعية التفاعل الجدلي بين الفكر و ضروريات خصائص المادة، و في آليات إجراء التغير على حالة المادة و منحها شكلية المُصنَّع، أو الشكلية المعمارية. إن اللحظة الحاسمة في تكوين الشكل هي التفاعل الجدلي بين يد الإنسان و جسده، و طاقاته، و خصائص المادة، و الفكر الذي يفعلها، و هو الذي يحمل المعرفة و يكتسبها من خلال التعامل ذاته. و يتعامل من خلال إحساساته، و عاطفته، و وجدانه، فيحقق النقلات في التكوين الشكلي، و هو ما نستخدمه عليه عادة بالإبداع.

لقد مضى أكثر من ثلاثة قرون على اكتشاف أن للمادة خصائص ثابتة و آليات تحركها بموجب قوانين هي كذلك ثابتة، و أكثر من قرن على ظهور الانثروبولوجية التي بينت مقومات ظهور الإنسان العاقل، أي علاقة هذا الظهور مع الإنتاج، و أكثر من نصف قرن على علم نفسية الإنسان، و هو العلم الذي كشف عن أوليات معرفة الحس بالذات، و التداوت المتبادل Intersubjectivity مع الآخر و أهمية العاطفة و موقعها في الفكر و التعامل، كما نجدها عند فرويد و جورج ميد (George Mead). لقد هيأت هذه الاكتشافات العلمية، و غيرها، أداة إستمولوجية لا تسمح لنا، بعدها و بسببها، بإهمال آليات التفاعل الجدلي في آليات تحقيق التغير في المادة. و لذا لا يمتلك التنظير حيلة تمكّنه من إهمال الخوض في مسألة بنوية الشكل، و مقوماته و آليات توليده.



لقد حقق الإنسان في مختلف مراحل تطور التاريخ، في كل زمان و مكان، شكليات مبتملة، عدا حالات نادرة جداً. و كان هناك سبب لكل من حالات الخلل هذه، حيث يؤكد لنا تاريخ ظروف إحداثاتها، وجود خلل في أحد مقرراتها، و تبعاً لذلك حصل خلل في سيرورات جدلياتها Dialectics، ما أدى بالضرورة إلى حدوث خلل في شكلياتها. و هذا يعني أن جدلية العمارة تختلف عند الإنسان عما هي عليه عند الحيوان. فالحيوان لا يتمكن من تأمين البقاء إذا عجز عن تصنيع غير مُبْتَمِل في بناء ملجئه، و إن عجز عن هذا لسبب ما، فإن بنيته البيولوجية إما أن تلتجئ إلى تطور فيلوجيني Phylogeny - تغيّر في جسده، و ظهور جنس آخر- و إما أن يحدث زوال جنسه من الوجود.

إن علاقة الإنسان تختلف تماماً عن إبتمالية المصنّعات، و ذلك لأنه يتميز عن الحيوان بالقدرة على إنتاج الفائض في الإنتاج، و هذا ما يمنح ساحة للتجربة و التنوع و العبث و الإسراف. و عندما أسرف على معابده و قصوره في المجتمع التقليدي،

كان الفائض آنذاك محدداً، وإدارته محتكرة و مضبوطة من قبل الفئة المحتكرة و المستأثرة به، و كانت سيرورات التعامل تملو من السلبيات التي ظهرت مع الحداثة.

لذا، تمكن جلّ الحضارات التقليدية من تحقيق الإيتمال في تشكيلات العمارة. بيد أنه، مع ظهور الحداثة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ظهرت معها قدرات هائلة في إنتاج الفائض. و من هنا تحرر الإنتاج من ضروريات جدلية العمارة، أي ظهرت قدرة إنتاج الإنسان على تجاوز ضروريات تحقيق الإيتمال، و من هنا، ظهر الإنتاج الأخرق و توسع، و انتشر، و أخذ يستبدل ذلك الحرفي مع كل خطوة كان يخطوها. أي، مع ظهور السلبيات في الفكر، التي أشرنا إليها، و تضافرها، و تفاقمها، إضافة إلى عامل تحقيق الفائض، انعرج الكثير من سيرورات تعامل توليد العمارة عن ضروريات جدلياتها، فأفسدت.

و هكذا، أنجبت الحداثة التلوث البنائي. و عمّ هذا التلوث مختلف أرجاء العالم و بخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. فبقدر ما تمكن الإنتاج الممكن من تهيئة الفائض، بقدر ما تفاقم مفعول السلبيات. كما أن هذا الفائض نفسه حرر جزءاً كبيراً من الفكر المعماري من هموم المجتمع، و حرره من متطلبات جدلية التعامل مع العمارة، فظهرت العبيثة و اللامسؤولية و المثالية في نظير عمارة الحداثة.

## خامساً: العالمية و العولمة

لقد تأسس عصر النهضة في أوروبا مع تطور هائل في العلوم و الإنسانيات و الانفتاح التنويري و الليبرالية و حرية انتشار المعرفة، و التقدم الصناعي و الإداري، و ظهور الطبقة الوسطى كقوى سياسية فعالة في المجتمع. و تداخل مع هذا التقدم، و تناقض معه في الوقت عينه، إقبال دول أوروبا على الاستعمار، فأخذت هذه تستتبع الأقطار الواحدة بعد الأخرى في مختلف أرجاء العالم. لذا نجد هاتين الناحيتين تتفاعلا، و غالباً ما تحدث تناقضاً في مختلف سلوكيات الدول مع تلك التي استتبعتها، أو أن تعامل الدول المستعمرة مع تلك التي استتبعتها يتصف بتناقض متأصل في تكوينها. أدت هذه العلاقات الدولية غير المتوازنة بين المستعمر و المستتبع، إلى استحداث مفهوم المركزية الأوروبية/ الغربية، و هو مفهوم اعتبر الحضارة الأوروبية هي أساس التطور الحضاري بعامة. و قد سخر المستعمر الأوروبي هذا المفهوم لدعم هيمنته و استتباعه الآخر، و منحه شرعية إعلامية و أخلاقية. إن موقف المركزية الغربية من أي عالم سواها، يتصف، إذن، بموقف متعال، واضح أحياناً و مصرح به مباشرة، و مستتر و مخفي أحياناً أخرى. و قد استمر، عبر الأجيال، و تبلور هذا الموقف المستتبع إلى الآخر، و المتعالي، حتى ظهرت العولمة في عصرنا،



أي ابتداء من الحرب العالمية الثانية. وقد كان هذا الموقف المركزي للغرب هو الذي حفز الفكر المكوّن لمفهوم الحداثة على أن يهمل مسألة ظروف و متطلبات المحلية في مختلف أرجاء العالم، ولم يراع متطلبات الحاجة المحلية و حالة التكنولوجيا عندها، ما جعل هذه الناحية السلبية في موقف العمارة الدولية بمظهرها الفعال و المؤثر، و الذي سبب التلوث المعماري و ردود الفعل التي أشرنا إليها. إلا أن العولة، باعتبارها صفة أخرى للاستعمار المتقدم، أو مظهراً للاستعمار كما هو عليه الآن في الوقت الحاضر، لا تنحصر مؤثراتها في هذه النواحي السلبية فقط، كما أشرنا إليها، بل تتضمن مقومات الاستعمار الأوروبي، على قيم و مفاهيم إيجابية و إنسانية، كالديمقراطية و حقوق الإنسان و احترام القانون و حماية البيئة، و التكنولوجيا المتقدمة. و هكذا تتصف العولة بهاتين الناحيتين المتناقضتين.

لذا، أصبح الانخراط في تحقيق العالمية و انتشارها و تطوير مقوماتها أساساً للتقدم الحضاري المعاصر، و بات الوقوف خارجها، أو بمعزل عن تياراتها العلمية و الفنية و الإنسانية، يعني العزلة و التخلف عن التقدم الفكري الذي حققته المعاصرة و الحداثة، و بخاصة الفكر الغربي منذ بدء عصر النهضة.

لذا عند مواجهة عمارة العولة، يتعين علينا أن نميز بين هذين الموقفين المتناقضين لدى عالم الغرب: الموقف التقدمي و الإنساني و التقدم التكنولوجي، و وجهه الآخر، الموقف المركزي و المستتبع، و ما يفرزه من موقف عبثي، و إن تغيرت مظاهره و تنوعت.

لقد ظهرت العولة في مجال العمارة، بمفهومها السلبي، كمحصلة لاندماج النهج اللاعقلاني الذي كان محصلة لسلبية التشخيص، و الذي ظهر بتنظير و ممارسات عمارة ما بعد الحداثة و تفرعاتها، و هي الممارسة و الموقف التنظيري للذات روجا تحرير الشكلية من متطلبات التقانة.

و قد اندمج هذا الاتجاه مع ظهور مفهوم السوق الحرة، و هو المفهوم الذي لا يميز بين مؤثرات السلعة المطروحة في المجتمع سواء كانت سلبية أم إيجابية، لأن ههما الأول هو المنافسة و الربح السريع، و تسخر من أجل هذا استراتيجية الإثارة و ثقافة الصور. و عند اندماج هذه، و تفاعلها مع مفعول السلبيات الأخرى المتأصلة في تكوين الحداثة، التي أشرنا إليها، يؤدي بمجموعه إلى إرباك الفكر المعماري بعامه. فانزلق الكثير من الفكر المعماري القائد إلى ممارسات شكلية، كما لو كانت مهمة العمارة تنحصر فيها. ليس هذا فحسب، بل أخذ أحداث نهجها - و في عزلة فكرية تامة عن هموم المجتمع التي تُعنى بالتلوث الذي حل بالعمارة على نطاق عالمي و عام -





يمارس البهرجة لكي يرضي متطلبات الغنى الفاحش الذي حققته بعض المنظمات، والذي ظهر مع اقتصاد الخصخصة.

لقد أخذت الشكليات المستحدثة تظهر عند هذا النهج وغيره، كما لو كانت وظيفة العمارة، وهما الأساس، التعبير عن خصوصيات الذات واستعراضها. فأصبح غير مهم، عند هذا الفكر، مواجهة إشكالية التلوث البيئي والسكاني والدوقي، وانشغل هذا الفكر المعماري القائد برؤيوية عبثية لا يتجاوز هدفها غير الزهو. فتم فصل الشكلية عن واقعية الإنتاج وهموم المجتمع، وأصبح التعامل معها لا يهدف إلى أكثر من اللعب والتلاعب على شكليات كانت قد جردت أصلاً من مضمونها الاجتماعي والتصنيعي، وبذلك منحت معاني جديدة. وهذه المعاني غالباً لا صدى أو دلالات لها سوى في مخيلة هؤلاء وهي مقصورة عليهم. كما امتد صداها لمخيلة البعض من الجالية الأكاديمية، والبعض من منظمات وسائل الإعلام المعمارية. فأخذ هؤلاء يروجونها كوسائل للإثارة، كما لو كانت وظيفة العمارة تنحصر في الإثارة. وبهذا الموقف من وظيفة العمارة، تحقق إهمال وظيفتها الأساس. ويتزامن مع الضجة الإعلامية لعمارة الإثارة، وترويجها، أن يكون أكثر ما يتم من تشييد، هو عمارة ملوثة، بليدة لا إنسانية. وأخذت هذه الصفة من العمارة تملأ البيئة التي يعيشها الإنسان في مختلف أرجاء العالم، كما لو لم تكن العمارة مقوماً أساسياً في الحوار الاجتماعي المعلوماتي والعاطفي والوجداني.

وربما تتمثل عمارة الإثارة، و عمارة الشكليات المجردة من المعاني الحوارية مع المجتمع، بالأعمال التي أخذت مؤخراً صدارة الأعلام، وهو الإعلام ذاته الذي لا يهدف إلى غير الإثارة والربح السريع، وتتمثل هذه بأعمال فيليب جونسون (Johnson) الأخيرة، و بيتر أيزنمان (Eiseman) و فرانك كيري (Gehry) و برنارد تشومي (Tschumi) و دانيال ليبسكيند (Libeskind) و زهاء حديد (Hadid). وقد ظهر نظير يدعم هذه النزعة العبثية ويتمثل هذا بما يكتبه مؤخراً تشارلز جنكز (Charles Jencks).

وليس مهماً، سواء كان فكر عمارة العولة السلبي يعلم أم لا يعلم، يهدف بوعي أم لا يهدف، فإن سلبياته تتوافق تماماً مع سلبيات العولة بصفتها الاستتباع والامتداد الجديد للاستعمار. لذا فإنها، في الحالتين تؤدي، بقدر ما تكون فعالة، إلى سلب وعي الفرد المعمار المحلي خصوصيته، وإبعاده عن هموم مجتمعه، والهاء قدراته الابتكارية والتعليمية عن مجابهة هموم المجتمع بعمامة، وبخاصة مسألة تفاقم التلوث المعماري للبيئة المعيشة. وإضافة إلى ذلك، ابتدع سوق العولة ثقافة الصور، ينتجها لعالمه، ويصدرها للمحليات المستتبعة. وتروج هذه الصور شكليات جاهزة،





تتضمن معرفة سطحية، مستكفية بذاتها، و لذا تؤلف عامل إغراء و لهو، و تؤدي إلى إهمال التعرف على واقعيات و متطلبات مقومات الحاجات و التكنولوجية، و ضروريات جدلياتها.

لذا، فإنها تجعل فكر المعمار و المتلقي، يقبل الشكليات كمحصلات جاهزة، من دون أن يكون له دور في هموم توليد شكلياتها. إنها صور سهلة المنال، مثيرة، لا تعرض للنقد و الفحص، سريعة الظهور و الزوال و الاستبدال. و قد أخذ المجتمع عامة، بما في ذلك جل الفكر الأكاديمي، يتقبلها و يروجها و يلقتها و يستنسخها، بمعزل تام عن واقعيات متطلبات حاجات المجتمع، و بخاصة بمعزل فكري تام عن التلوث المعماري الذي أغرق المدن و القرى، شوارعها و أزقتها و داخل منشآتها. إن بقاء هذه العمارة المتبلدة قائمة، و الوقوف منها موقفاً حيادياً أو راضياً بها أو خاضعاً لها، أو ناكراً لوجودها، كفرد أو كجماعة، يكون سبباً فعالاً في إفساد التماسك الاجتماعي. و علينا أن نتذكر و ننتبه إلى أن ظهور التلوث المعماري لم يكن له وجود في المجتمع التقليدي و عمارة الحرفة، أي قبل الحداثة، و أن ظهور هذا التلوث حصل مع ظهور سلبيات الحداثة، و أن سلبيات عمارة العولة هي امتداد لسلبيات الحداثة، و في مختلف الصيغ التي تظهر فيها. هذا لا يعني أبداً أن عمارة العولة هي دائماً سلبية بالصيغة الشكلية التي أشرنا إليها، أو أن هدفها هو الإثارة و الربح السريع لا غير، إذ إن هناك فكراً معمارياً آخر، يسعى للتعاور مع المجتمع، و يتمثل هذا في أعمال نورمان فوستر (Norman Foster) في إنكلترا، و رنزو بيانو (Renzo Piano) في إيطاليا، كممارس و منظر.

كنا قد بينّا أن الترابط بين الفرد و الجماعة من جهة، و العلاقة بين المصنّع و الفرد و الجماعة من جهة أخرى، يؤلفان ضرورة للوجود. و هذا يعني، انه كلما كان هذا الوجود و الترابط بين هذين القطبين، متوازناً و سليماً، كلما كان معيش الفرد بذلك القدر سليماً أيضاً. كان ظهور الإنسان العاقل للوجود مقترناً بتماسك اجتماعي تقليدي، أي تماسك بين الفرد و الجماعة ينظم عن طريق الولاء و الالتزام. إن وسائل تحقيق التماسك الاجتماعي في المجتمع التقليدي، أي الولاء و الالتزام، متعددة، و أهمها: الحاجة البيولوجية المترابطة و المتشابهة عند مختلف الأفراد، كحاجة الرضيع و الطفل للرعاية الأبوية و ترابطهما، و الترابط المناسب و الضروري في تحقيق الإنتاج، كتوزيع الأدوار و التخصص. و يفترض هذا التماسك الاجتماعي ضرورة وجود واسطة فعالة لتحقيقه و تهذيبه. و واسطة هذه الوظيفة الاجتماعية هي الحوار بين افراد المجتمع في مختلف صيغه، و أن أداة هذا الحوار هي المؤشرات التي تؤلف بمجموعها الفعال المرجعية المشتركة. و من دون مرجعية مشتركة يتوقف الحوار



أو يفسد، و تبعاً لذلك يتوقف التماسك الاجتماعي. و بين وسائط الحوار اللغة و معالم المصنّعات، لذا، فإن دور العمارة في تحقيق تماسك المجتمع ليس دوراً ثانوياً و إنما هو دور متأصل في تكوين عقل الإنسان. لذا، فإن إفساد الحوار عن طريق العمارة، أو عكس ذلك، جعله سليماً و رفيعاً، و يؤمن للمجتمع تبعاً لذلك، أداة ضرورية لتحقيق تماسك فاسد أو سليم.

إن التماسك في المجتمع التقليدي يختلف عن ذلك الذي يسود المجتمع المعاصر اختلافاً جوهرياً. و ينظم التماسك في المجتمع التقليدي عن طريق التلقين و ضبط سلوكيات الفرد بموجب طقوم معتمدة من قبل المجتمع، و تظهر هذه الطقوم التي تنظم سلوكيات الفرد كأمثال، و نصوص لاهوتية، و أيديولوجيات فلسفية و وجدانية و معنوية، سواء كان ظهورها يأخذ صيغة توحيدية أم كلياينة. و بسبب هذا التماسك التقليدي المحكم الذي يسخر علاقات الولاء و الالتزام الاجتماعي، كانت وسائل الحوار و التعامل معها بموجبها شفافة، و هذا في تنظيم تماسك المجتمع بعامة. و في مجال العمارة، و إنتاج المصنّعات، في المجتمع التقليدي أو الحرفي، يتحقق التماسك عن طريق تقاليد تتألف من طقوم جاهزة نسبياً تنظم المعرفة و سلوكيات التصنيع و التعامل مع المصنّعات. و لذا، يتصف الحوار في هذا المجتمع، أو العلاقة بين مختلف مراحل الإنتاج بالشفافية. و إن شفافية الحوار التقليدي تفترض أولاً، حرية سبل المعلومات من مرحلة إنتاجية إلى أخرى، و ثانياً، أن يتحقق الحوار بين مختلف أفراد المجتمع بموجب مرجعية مشتركة موحدة (مع ذلك لا يخلو المجتمع التقليدي من جماعات أو فئات، تنشئ مرجعية خاصة تتفرد بها، إلا أن مثل هذه المرجعيات الخاصة تكون حالات نادرة في تكوين المجتمع بعاملته).

لقد حقق ظهور التشخص مع ظهور العصر النهضوي في أوروبا نقلة فكرية جذرية في تكوين مجتمع الإنسان، أي كان ظهور التشخص العامل الأساسي في نقل المجتمع من صيغته التقليدية إلى المعاصرة. و قد أشرنا إلى أن التشخص يفترض حرية الفرد في تجاوز المرجعية المشتركة، و بهذه الحرية يتمكن من ابتداع معالم جديدة تضمن معاني جديدة. و بقدر ما يتحقق قبولها من قبل المجتمع تتوسع، بالقدر نفسه، المرجعية المشتركة. و إن إيجابية هذه الحرية متعددة، و منها تعدد الطرز، و حرية توليد الطرز و الاتجاهات الحوارية، و أداتها، و هذا ما يهيئ الفرصة لإرادة الفرد، و مكناته الابتكارية، في توليد مفاهيم و معالم و معان جديدة. و بهذا يتمكن من إحداث نقلات في معالم المصنّعات. و قد تمثل هذا في أعمال ليوناردو دا فينشي (Leonardo da Vinci) في إيطاليا، و أنيكو جونس (Ingo Jones) في إنكلترا، و فيليبير دي لورمه (Philibert de L'orme) في فرنسا،



و مؤخراً في مرحلة الحداثة جوزيف باكستن (Joseph Paxton) في إنكلترا، و فرانك لويد رايت (F. L. Wright) في أمريكا، و لو كوربوزيه (Le Corbursier) في فرنسا. و كان هؤلاء متشخصين، متميزين، و قادة فكر معماري، يتعاطفون مع مفهوم المجتمع، و قد هياؤا له تصورات و رؤى و تخيلات معمارية جديدة، في مفهوم الحاجة و التقانة.

إن ظاهرة التشخص تتجاوز الالتزام، أو أن الفرد المعمار المتشخص لا يتمكن من التفرد في خصوصيته و يكون متشخصاً، إن التزم بالمرجعية المشتركة التزاماً معيناً و محدداً لخصوصيته. إلا أن تماسك المجتمع هو ضرورة لتأمين معيش سليم. لذا، كان لا بد من ظهور نوع آخر من التماسك في مجتمع الحداثة، هو التضامن الاجتماعي. و إن الفرق الجوهرية بين الالتزام و التضامن الاجتماعي هو: أن الأول يفرض من قبل المجتمع على الفرد، بينما في ظرف المعيش الثاني، يختار الفرد نوعية و صيغة تماسكه مع المجتمع. ففي المجتمع التقليدي تنهياً له تقوم جاهزة لمقومات هويته.

لذا، فإن هنالك طقماً لكل مقام و جاه و طبقة و مهنة في المجتمع، تفرض على الفرد و يلزم بها، فينظم سلوكياته و تعامله مع الفرد الآخر، و سلوكياته مع مختلف المصنّعات بموجبها. بينما في المجتمع المعاصر، و بخاصة في مرحلة الحداثة، يكون الفرد حراً في انتقاء مقومات هويته، بل أكثر من هذا، يكون حراً في ابتداع مقومات هذه الهوية. من هنا، تصبح المرجعية المشتركة غير محددة، أي يكون تكوينها فضفاضاً و هنا تكمن قوة إيجابية التشخص و سلبياته. و في الوقت ذاته، بقدر ما تصبح المرجعية المشتركة فضفاضة، تتمكن إرادة الفرد من تركيب هويتها، و إعادة تركيبها، كلما و كيفما شاءت هذه الإرادة، فتعددت الهويات، و بهذا أغنت العمارة بتفرداتها و خصوصياتها المتنوعة. و في الوقت ذاته، أنجبت ضبابية المرجعية ساحات و فجوات فارغة في المرجعية المشتركة، ما يهيئ ساحات فكرية و ممارسات يَتَمَكَّنُ إشغالها من قبل المشعوذ و الدجال و المدعي و اللامبالي.

إن حرية التعامل مع المرجعية، مكنت المعمار من أن يلجأ إلى إحدى هذه الساحات السلبية في المرجعية المشتركة، و يعلن أن العمارة ليست أكثر من تنظيم و ابتكار شكلية مجردة، كما أعلن بيتر آيزمن (Peter Eiseman). و هذه هي الساحات ذاتها التي مكنت معماري العولمة السلبية من تأمين موقع لهم في المهنة، و مقام في الفكر الأكاديمي و الإعلامي.

لقد انجذب الكثيرون من المفكرين الأكاديميين، و بينهم القادة و الطلبة، إلى عمارة الصور و الشكليات العينية. إن التعامل مع عمارة الصور، و ثقافة الصور



بعامة، يلهمي المفكر عن مواجهة واقعيات متطلبات الحداثة، و هي متطلبات شديدة التعقيد، و متنوعة، و سريعة التغير و الظهور و الزوال، و لذا تتطلب جهداً و تنظيمًا فكرياً، تجريبياً و إدارياً. أما ثقافة الصور، فبقدر ما تكون بمعزل عن متطلبات الحاجة الاجتماعية و التكنولوجيا المقترنة بها، أي بمعزل عن هموم المجتمع الحرجة، فإن التعامل معها يكون سهل المنال.

إذن، بقدر ما تعجز العمارة عن تحقيق واسطة حوار بين أفراد المجتمع، و تبعاً لذلك لا تؤمن إرضاءً متوازناً للحاجات الثلاث: التفعية و الرمزية و الإستيطيقية، تصبح أداة الحوار فاسدة، و بقدر ما تكون فاسدة تفسد البيئة. إن التركيز على أي من الحاجات الثلاث من دون غيرها، أو إهمال إحداها، يؤدي إلى إفساد وظيفة العمارة، و تبعاً لذلك يفسد التحوار المتداوت بين أفراد الجماعة، و بهذا القدر تفقد العمارة وظيفتها الحوارية، فيفقد الفرد أداة التعامل الحسي مع الآخر، فيتبلد الفكر. فإذا تبلد الفكر، توقف الحوار بين المعمار، الرؤيوي و الفرد التلقّي، فيصبح كل منهما أمياً، بالنسبة إلى الآخر. و هكذا تصبح معالم العمارة، أداة الحوار، مادة جامدة بلا حياة و من دون حس إنساني، و هذا أدى إلى ما هو عليه حال العمارة في عصرنا، عصر الحداثة و العولة.

## خلاصة

في مرحلة ما في تطور الإنسانيات، أو مع ظهورها و تطورها، فقدت هذه الإنسانيات الموروث البيولوجي لاستراتيجيات التعامل عند تصنيع مُصنّعاتها. فكان عليها أن تواجه الطبيعة الخام، عن طريق فكر يبتدع التعامل في كل خطوة يقدم عليها، و وقتذاك ظهر للوجود تاريخ الإنتاج عند الإنسانيات، و تبعاً لذلك عند الإنسان العاقل الذي نحن من سلالته. لقد ورث الإنسان العاقل، منذ ظهوره قبل حوالي ستين ألف سنة، أو أكثر، قدرات الإنتاج اليدوي، و هو إنتاج مدعم بمرجعية ثقافية، هي ذاتها في حالة تطور. و هذا يعني، أن تاريخ الإنتاج اليدوي يرجع إلى هذه المدة من تاريخ وجود الإنسان. و لقد تأسس هذا الإنتاج، بالضرورة، على علاقة سبريانية بين فكر المؤدّي و التغير الحاصل في المادة، عند تحويلها من حالتها الخام إلى مُصنّع، أي أن في هذا الإنتاج علاقة مباشرة بين الفكر و حركة يد المؤدّي و التغير الحاصل في المادة. و ظهر التخصص في هذه الحقبة من تاريخ تطور الإنتاج، أولاً عند الإنسانيات و لاحقاً عند الإنسان العاقل، و إن كان هذا في مراحل البدايات الأولى. و مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهر الفائض تبعاً، و مع ظهوره ظهر التخصص الممتن، و من هنا تم تأسيس الإنتاج الحرفي.

و لم يحدث تغير يخص العلاقة السبريانية في المرحلة الأولى من ظهور المعاصرة



في العصر النهضوي. ولكن ما أن ظهرت المكننة، حتى أخذ الإنتاج يفقد تدريجياً العلاقات السبريانية. وهكذا ظهرت، في مطلع القرن التاسع عشر، علاقات إنتاجية جديدة، تختلف جذرياً عما كانت عليه في كامل تاريخ الإنتاج في السابق. فقد أخذ الإنتاج يتحول من التعامل الحرفي إلى التعامل المكنن. ومع ظهور المكننة، أو هذا النوع من الإنتاج الجديد، ظهرت صفاته الإيجابية، وفي الوقت عينه، صفاته السلبية، فظهرت عمارة الحدائق، وظهر معها خلل في الإنتاج، فأخذ هذا الخلل بسبب إفراغ شكليات العمارة من إنسانيتها، فتلوث البيئة المعمارية في مختلف أرجاء العالم، وأصبحت عنصراً فعالاً في تبليد الفكر. ولم ينبج من هذا التلوث لا المدينة ولا القرية. وإن ظهور العامل السلبي في الإنتاج المعاصر يقابله عنصر إيجابي متأصل فيها أيضاً، هو عنصر يحمل قدرة هائلة على تعمير إنساني متميز. وهذا يعني أن التلوث الذي نشاهده ونتعايش معه في مدننا وقرانا، ليس ضرورة متأصلة في الحدائق، بل يمكن تجاوزه وتخفيف حدته.

لذا، يمكن اعتبار الخلل الذي نشاهده في البيئة المعمرة: تلوث الشكليات، وموقف المعمار اللا مسؤول من هذا التلوث، أو الموقف العبثي في التعامل مع الشكليات، حالات طارئة، يمكننا مواجهتها وتجاوزها.

لذا، يتعين أن يعي المجتمع، ويعي المتخصص في مجال العمارة، المعمار الممارس والمنظر والأكاديمي، واقعية الدور والمسؤولية التي خصصها له المجتمع، ويعي واقعيات سلبيات الحدائق، ويسعى إلى تحقيق تنظيم واستراتيجيات لاسترجاع شفافية متوافقة مع متطلبات الإنتاج المعاصر، والمقومات التنظيرية الأخرى المناسبة لمواجهة إشكالياتها بفكر من موقف عقلائي مسؤول.

خلاصة كل ذلك، ما أتمنى تحقيقه وهو أن تساهم هذه الأطروحة، وتحفز مسألتين أساسيتين في تكوين الفكر المعماري، لدى الممارس والطلبة، ولدى أفراد المجتمع بعامة: **أولهما**، مساءلة المسلّمات المعتمدة كموقف من بيئة البنى، مهما كان مصدرها، و**ثانيتهما**، وعي مسؤولية دور المعمار إزاء المجتمع، وعي المجتمع هذا الدور.





## الفصل الثامن

### العمارة المقدسة(\*)

---

(\*) في الأصل محاضرة لم تلق في «ندوة عمارة المساجد» جامعة الملك فيصل، الرياض - السعودية، بتاريخ ٣٠ كانون الثاني/يناير ١٩٩٩. وقد نشرت في: المستقبل العربي، السنة ٢٢، العدد ٥١، ص ٣٩ - ٣٠. الثاني/يناير (٢٠٠٠)، ص ٣٠ - ٣٩.





## أولاً: المقدس و هوية الفرد

يولد الإنسان بنقص متأصل في كيانه البيولوجي. لذا، لا بد له من إرضاء هذا النقص، كحاجة يعيها، ليتمكن من تأمين بقاء آمن و مريح و ممتع، فيقدم الفكر على ابتكار و تصنيع مُصنّعات كأداة يُسخرها لإرضاء متطلبات هذه الحاجة. و العمارة هي إحدى هذه المُصنّعات التي يبتدعها فكر الإنسان.

و يمكن لنا أن نفهم بسهولة أن يقدم الإنسان على قطف ثمرة ما، لأنه يؤمن بذلك غذاءً فيكتسب طاقة يسخرها لمواجهة متطلبات المعيش اليومي و البقاء بعامّة. لذلك بوسعنا أن نفهم أن تشييد دار له، بحميّه و بحمي عائلته من عوامل الطبيعة، و من الأعداء و الحيوانات المفترسة. و نفهم أن تشييد عربة أو سفينة و غيرها، يستحدثها و يبتكرها لتؤمن له إرضاء حاجة النقل، و هكذا يستحدث مُصنّعات أخرى لترضي متطلبات حاجات قائمة أو يبتدعها.

إذن، فإن رؤيتنا لشكلية العمارة، و مختلف المُصنّعات الأخرى، و تصورنا لها، و تعاملنا معها، تقتزن بالوظيفة التي نحملها لها، كأداة نسخرها في إرضاء حاجات متعددة، سواء أكانت الوظيفة أم الحاجة متأصلة في وجودنا البيولوجي، أم مبتدعة من قبلنا، كمحصلة لوجودنا الكلجري<sup>(١)</sup>، و سواء أكان هذا المصنّع بيتاً أم معبداً أم مخزناً. و بهذا الإبداع و الإبتمال، يتمكن الإنسان من تأمين بقاء آمن و مريح و ممتع، حسب رؤيته لوجودية بقائه في الزمن المحدد.

إذن، كيف يمكن لنا تفسير إنفاق الإنسان طاقات قد تتعاضد بحيث تؤلف جهوداً هائلةً حينما شيد مُصنّعات كالأهرام في مصر القديمة، و الزكورات في العراق القديم، و منارة جامع سامراء في العراق القروسطي، و كاتدرائية بوفيه (Beauvais) في فرنسا، و كاتدرائية القديس بيتر في روما، و غيرها من الصروح الضخمة التي ابتدعها فكر الإنسان كُبنى مقدسة بالنسبة إليه؟ إذ لا يمكن تفسير هذه

---

(١) الكلجري (Cultural). لمزيد من التفاصيل، انظر الفصل الأول، الهامش رقم (١) من هذا الكتاب.

السلوكية، في مختلف مراحل تطور البشر، إلا إذا كانت هناك حاجة متأصلة في تكوين الفكر تحفزه على إنفاق مثل هذا القدر من الطاقة على هذه المنشآت، حينما كانت أغلب ملاحظته السكنية التي يأوي إليها في معيشه اليومي بسيطة مقارنة بهذه المنشآت الصرحية، ينشئ الصروح الضخمة مقابل معيش عام في عوز و قلة.

سيوضح هذا الموقف، إذا نظرنا إلى علاقة الإنسان بالبيئة التي يعيش فيها، و يعي وجودها، و وجوده فيها. فالإنسان، لا بد له من أن يحدد موقفاً من مختلف مقومات المعيش اليومي و يطمئن متطلباتها بما يأكل، و كيف ينتقل و يحمي نفسه من عوامل الطبيعة. و كذلك عليه أن يعي من هو، و ماهية مصيره ككيان واع وجوديته؛ بمعنى أن يعي هذا الوجود، و إدامته، و الخوف من زواله. فالإنسان، على الأرجح، هو الحيوان الوحيد الذي يعي زوال وجوده العيني.

تتألف هوية الفرد من مركب المقومات الفكرية التي يسخرها في مواجهة متطلبات بدنه في تفاعلها و تعاملها مع متطلبات البيئة الاجتماعية و الطبيعية. الأهرام و المعابد و غيرها من المصنّعات، كانت و لم تزل أداة للتعبير عن هويته، مُبتكرها يشد أن يؤمن لهويته كياناً ملموساً.

و من هنا تُمنح هذه المصنّعات، كالمعابد، مقاماً معنوياً متميزاً عن تلك التي تخص متطلبات التعامل الأخرى مع البيئتين الطبيعية و الاجتماعية. و بقدر ما يتعالى مقام هذه المصنّعات عن الأشياء الأخرى، و بقدر ما يجردها مبتكرها و مُصنّعها من واقعيتها، و واقعية وجودها المادي، يتمكن من توظيفها كأداة ملموسة في دعم هويته. و بهذا القدر، يؤمن لذاته راحة البال و الاعتزاز بالذات و الطمأنينة و الوُجد. و إن اتصفت إحدى مقومات مُركب الهوية، بقوى خارقة، مجردة من الواقع المعتاد، فإنها تصبح بالنسبة إلى الفرد المؤمن بهذه القوى، كياناً مقدساً، كالآلهة عند البعض و الأسلاف عند البعض الآخر. و بقدر ما يرتبط مُصنّع ما بكيان هذه المقدسات، و يقرن الفرد هويته بها، سيكتسب هذا الكيان مقاماً مقدساً بحد ذاته و في مخيلته. و المعبد مثال للمُصنّع المقدس، هنا، إذن، العمارة المقدسة هي البنى التي تُوظف كأداة تعبر عن كيان مقدس ما، أو تمثله، أو تقرن به، أو تجسده.

إن المقدس، إذن، هو ذلك الشيء القائم في المخيلة، كالآلهة، متجسد في بدن في واقع الوجود كالمعبد، و الذي يتصف بقوى خارقة و التي في قدرتها، بالنسبة إلى المؤمن، تؤمن له الحماية، و ما يشتهي، و ما هو خارج عن قدراته الطبيعية.



## ثانياً : مقومات هوية الفرد

ما يهنا في هذه الدراسة هو العلاقة بين مقومات هوية الفرد و بين الأداة التي يُصنَّعها بهدف دعم هويته ، حينما تكون هذه الأداة مقدسة. و نبدأ بما تتميز به هوية الفرد من مقومات ، و وعي وجوديتها :

١ - يولد الإنسان في الوجود بفكر خال من استيرات استراتيجيات و أدوات تعامل مع البيئة الطبيعية ، و يولد خالياً و أعزل من أداة لحماية كيانه. فعليه كفكر أن يهيئ هذه الحماية و يبتكر طرائقها المتكونة من سلوكيات للتعامل و أدوات لتلك الحماية.

لقد ارتقى وعي الوجود عند الإنسان ، فظهرت في تكوين الفكر هموم تميزه من باقي الحيوانات ، أو يميز بها نفسه منها. إن وعي الوجود هو وعي وجودية الذات ، فهو كيان مفكر ، و لذا يسأل : لماذا ظهر إلى الوجود ، و ما سيكون بعد هذا الوجود؟ إن مسألة الوجود ، و حمايته ، و تهيئة أداة هذه الحماية و سلوكياتها أخذت تؤلف جل هموم الفرد الواعي ذاتية الوجود ، و تفرده في هذا الوجود. و قد ابتلى الإنسان موقفاً من الوجود ، يعي فيه موقفاً في الزمن الحاضر ، و يمتد إلى الماضي و له مستقبل.

يعي الفرد وجود كيان الذات الواعية ، بين الأشياء ، و هي المتحسنة و المفكرة ، و الواعية بتفرديتها. و الذات هنا هي فكر لا يستورث بايولوجيا استراتيجيات تعامل. لذا ، يولد فكراً حراً ، يبتدع التعامل ، و لذا ، بهذا القدر يكون الفكر دائماً مهماً بمسألة الابتكار و كيف يتعين أن يبتكر.

٢ - إلا أن الإنسان ، إضافة إلى تفردية ، اجتماعي بحكم نوعية الوجود الذي يجد نفسه فيه. و للسبب ذاته ، يكون مركب هويته مرتبطاً بمتطلبات الترابط الاجتماعي الذي يعيشه و يحسه و يتعامل معه ما دام حياً ، و يكون متكيفاً بهذا الترابط و مكيفاً له. و إن تعطل هذا الترابط الاجتماعي يفقد الفرد قدرته على التعامل مع البيئة الاجتماعية و الطبيعية ، بل يفقد القدرة على الوجود ، كما يفقد مكنة التفرد في هذا الوجود أصلاً. و التفرد و الترابط الاجتماعي إذن يؤلفان حالتين مركبتين من الوجود : متناقضتين و متداخلتين جدلياً ، و لذا ، فهما متكاملتان.

٣ - يتميز الإنسان عن باقي الحيوانات بامتلاكه إمكانيات فكرية هائلة قادرة على ابتكار آليات تصنيع أداة طمأنة حاجات مركب وعيه وجوديته. فهو حيوان مبتكر و مُسأل و مهموم بهموم وعي الوجود و ديمومة هذا الوجود.



كانت هذه عموميات مختصرة للعلاقة بين مركب هوية الذات الراحية، و البيئتين الاجتماعية والطبيعية. و ما يهنا هنا هو آلية ربط متطلبات الهوية بالمُصنَّع، أو كيف تقتزن مقومات معنوية مع مادة جامدة، كمادة المُصنَّع، و ما هي آلية هذا التحويل؟ أو كيف يكتسب المُصنَّع قيمة معنوية وفكرية، كقيمة الكيان المقدس، و يتمتع بالقوى الخارقة الفكرية والجسدية التي يتمتع بها الكيان المقدس؟

### ثالثاً: ظهور تصور «الروح» و الإنسان النياندرتالي

تدل التنقيبات على أن الإنسان الـ نياندرتالي الذي تطور و ارتقى عن باقي الأجناس من الإنسانيات، و الذي ظهر قبل الإنسان المعاصر العاقل الذي نحن منه، بألوف من السنين، أخذ يميز نفسه من باقي أجناس الإنسانيات الأخرى، بهموم جديدة. و بين هذه الهموم أنه:

١ - أخذ يهتم بمراضاه.

٢ - و يدفن موتاه بموجب طقوس واضحة المعالم، كما أقدم على تزيين جثث موتاه، حيث يرقد لها في اتجاه معين.

و قد تزامن الإنسان الـ نياندرتالي في الوجود مع الإنسان العاقل المعاصر الذي نحن منه، مدّة قد تزيد على ثلاثين ألف سنة، و كان هذان الجنسان يُصنَّعان مُصنَّعات متشابهة و يستخدمانها في إرضاء حاجتهما، و كانا يعيشان في مستوطنات متشابهة و متجاورة، و ربما متفاعلة و متزاوجة.

المهم هنا، أنه في تطور توسع دماغ الإنسانيات قد ظهرت لدى الـ نياندرتالي مخيلة مكنته من تصور ما هو غير موجود، أو ظهر في فكره همّ و تصور لحالة من الوجود لا يمكن تماسها، أو تجربتها، أو لا يكون لها تشابه مع متطلبات معيشه اليومي. و إن تشابهت هذه الصور، فإنها تكون حرة من واقعيات ضروريات الوجود. و مع هذا التصور ظهر هم يخص وجودية ذاتية الفرد ذاته. و أعني بهذا هم الوجود، لا الحفاظ الراجعي و الآتي على الوجود، كما هو عند الحيوان الآخر، بل أقدم على تنظيم إدامة الوجود من موقف واع و مخطط له، ما سيكون بعد الوجود المادي و الراجعي؛ أي هم مسألة الوجود بعد الوفاة

لقد أصبح هذا تصوراً لوجود شيء غير ملموس، غير مرئي، لا يخضع لقوانين الطبيعة و المادة. و من هنا انفتحت مخيلة الإنسان على تصور «الروح». و «الروح» في هذه المخيلة هي عبارة عن كيان دائم الوجود، لا يزول، و متحرر من متطلبات المادة. فهو، أو هي، شبح يطير أسرع من الطيور، و يدخل أجساد





البشر و يتركها متى يشاء، و من أي موقع فيها، و ينفخ فيها قوة و حيوية الحياة و الوجود، و هي متحررة من كل متطلبات البشر الجسدية: متحررة من الطعام و المنام و الراحة و الظروف المعيشية الأخرى، مقارنة مع الإنسان الحي. ف «الروح»، إذن، هي كيان حر من خصائص المادة و متطلباتها السببية في واقعيات الوجود. و قد أقدم الإنسان الـ نياندرتالي و زوق موتاه، إما خوفاً من انتقام أرواحها منه، كما لا يزال جلُّ البشر العقلاء المعاصرون يهابونها و يرهبونها، أو أنهم اعتقدوا أن أرواح موتاهم بعد أن تترك الجثة، لسبب من الأسباب، ترجع إليها، و لذا أقدم هذا الإنسان و أرقدتها في اتجاه محدد، و زوقها بأزهار مناسبة. فاستحدث طقس الدفن، و بهذا أَمَّنَ لذاته الحماية المناسبة من شر «الروح»، أو أَمَّنَ لموتاه جثة جاهزة في انتظار رجوع «الروح» إليها، و ستكون في انتظار حياة أخرى بعد الممات، بعد أن هياً للجثة مرقداً مناسباً لتلقي الحياة الأخرى و مواجهتها.

و ما أن توصل الفكر إلى تصور كيان متحرر تماماً من متطلبات خصائص المادة و مسبباتها، حتى اكتسب هذا الكيان، أي «الروح»، مكنة البقاء الأبدي و الخلود، و الوجود اللاملموس. و من هنا أخذ هذا التصور يمنح هذا الكيان صفات أخرى كالقدرة و المعرفة الكاملتين، و الإرادة الكلية. و هي قدرة ثابتة لا تخضع للزمان أو المكان، أي أنها قائمة في كل مكان و زمان. و بقدر ما يربط الفرد، أكان الإنسان الـ نياندرتالي أم إنساننا العاقل المعاصر، هويته بها، و يقرن دعم وجوده بحمايتها، و يعتبر ما يقترن بها من أشياء طبيعية جامدة أو حية، أو مُصنَّعات، ممثلاً لها، ومعبراً عنها، و مجسداً لها، مقوماً لهويته و أداة دعم لها، بقدر ما تصبح هذه المُصنَّعات أداة مقدسة بالنسبة له.

## رابعاً: الدورة الإنتاجية و متطلبات الحاجة الرمزية

كنا قد بينا في دراسات متعددة أخرى، أن حاجة الإنسان تظهر بالنسبة إليه في ثلاثة مصنفات، هي: النفعية و الرمزية و الإستيطيقية. كما بينا أن توليد أداة إرضاء الحاجة و إرضاء متطلباتها و تبعاً لذلك تأمين بقاء الفرد، تؤلف سيرورات الإنتاج، و بمجموعها تؤلف الدورة الإنتاجية، التي بتحقيقها يتحقق إرضاء حاجة ما. و تتحقق سيرورات هذه الدورة بثلاث مراحل متميزة، هي: الرؤية و التصنيع و التلقي. و لكل منها مراحل شتى متعددة، تتعدد و تتمفصل حسب تطور تعقيدات متطلبات الإنتاج، و حسب تطور اختصاص دور الفرد و موقعه في مختلف مراحل الإنتاج. إن وصفاً مختصراً لسيرورات مراحل الدورة الإنتاجية، يتمثل في الآتي ذكره:



## ١ - المرحلة الرؤيوية Perception

- يعي الفرد أن كيانه مهدد بسبب حدث في البيئة، جديد أو طارئ، لم يكن له خبرة سابقة في التعامل معه، أو يعي أن هناك نقصاً في معيشه اليومي، مقارنة بالفرد الآخر سواء كان في العائلة أم في القبيلة الأخرى، مثلاً.

- يقدم على إعادة النظر في الاستراتيجيات القائمة و الفعالة ليتمكن من مواجهة النقص أو الخطر الذي يعي وجوده.

- من هنا تتقدم المخيلة و تستحدث، ضمن مخاضاتها، بدائل متعددة لأحداث استراتيجيات تصنيع أداة إرضاء الحاجة. و تنتهي هذه المرحلة عندما تتحقق رؤية معينة أو محددة، مبدئية أو تفصيلية، لشكلية أداة إرضاء الحاجة.

## ٢ - مرحلة التصنيع Fabrication

- هنا يتلقى الفرد طقم استراتيجية التعامل، و يفحص جدواها.

- و بعد هذا، يواجه المصنّع واقعية متطلبات المادة الخام، و يفاعلها مسخراً طقم الاستراتيجية المعتمدة، فيقدم على حركات تفاعل مع المادة الخام، أي الحركات التي تتمثل بتقانات: القص و التركيب و الصهر و الصب و البرد و التلميع و غيرها. فتظهر للوجود مادية بدن المصنّع بشكلية كأداة إرضاء الحاجة.

## ٣ - مرحلة التلقي (Recipience)

- تبدأ هذه المرحلة بمواجهة الفرد المتلقي للمُصنّع و يفاعلها بهدف تحقيق إرضاء الحاجة، فتتكرر هذه الحركة من إرضاء الحاجة مسخراً الأداة ذاتها إلى أن يهمل المصنّع أو يتلف، و هنا تنتهي الدورة الإنتاجية. و بتفاعل المتلقي مع المصنّع و بتحقيق إرضاء الحاجة، و بقدر ما يكون قد اكتسب من خبرة جديدة، غالباً ما يقدم على إرسال هذه الخبرة إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة، باعتبارها تغذية استرجاعية لهذه الدورة. و بسبب هذه التغذية النقدية يتحقق تحسين أو تعديل تقانة الدورة الإنتاجية اللاحقة.

و هكذا تتطور التقانة في إنتاج البشر. و بهذه الإفعالات مع المصنّع يكون المتلقي قد حقق إرضاء متطلبات حاجته كما يكون قد أحدث تغييراً في مقومات هويته، بقدر ما أمن الحاجة و اطمأنت نفسه. و يتحقق هذا التغير في مركب الهوية بقدر ما يكون الفرد المتلقي مهتماً ذهنياً لإعادة تركيب هويته، لتتوافق مع متطلبات المصنّع الجديد.



## خامساً: أصناف الحاجة

أصبحت الحاجة، كما وعها الإنسان العاقل، حالة مركبة مع ظهور الإنسانيات Hominids. مع ذلك، وبالرغم من توسعها وتعقيدها عند الإنسان العاقل، يمكننا تصنيفها في ثلاث مقولات رئيسية، كما أشرنا إلى هذا في ما سبق، وهي:

### ١ - الحاجة النفعية (Utilitarian Need)

وهي التي تؤمن البقاء العادي.

### ٢ - الحاجة الرمزية (Symbolic Need)

يحدّد هذه الحاجة وعي الفرد موقعه بين الأشياء، وبهذا يحدّد هويته، ويدل عليها، ويدعمها وينظمها، ويؤلف وعي الفرد حاضره.

وبسبب هذا التطور، أصبح وعي الإنسان العاقل ذاته وجودية الذات، هماً شاغلاً الفكر ومتأملاً فيها. فأخذ هذا الوعي لوجوديته وهويته منذ ذاك، يحمل ذاكرة واسعة، غالب همها موقع الذات بين الأشياء. لذا، أصبحت الحاجة الرمزية وعي موقع هوية الذات بين الأشياء وإرضاء متطلباتها، كالحاجتين الآخرين، تختلف اختلافاً جوهرياً عما هي عليه عند الحيوانات، حتى المتقدمة منها.

### ٣ - الحاجة الإستيقية (Aesthetic Need)

إن جوهر وظيفة هذه الحاجة هو تخفيف حدة الملل الحاصل بسبب التعامل المتكرر مع شكلية المصنّعات، وأن تؤمن للفرد فرصة توظيف شكلية المصنّع كأداة للاستمتاع، أو تجعل التعامل معه حالة ممتعة.

## سادساً: مصطلح الرمز

الرمز أو الرمزية كمصطلح، مثله مثل مصطلحات كثيرة، يحمل أكثر من معنى. ولذا، يكون من المناسب أن أبين أياً من المصطلحات سيكون معتمداً في هذه الدراسة. ويمكن لنا أن نختزل مختلف هذه المعاني بثلاثة:

١ - سخرت كلمة الرمز مصطلحاً في العلوم السيميائية، ويعني هنا إشارة لصفة يحملها شيء عن طريق مصطلح، أو شفرة Code، متفق عليها. وتؤلف مجموعة المصطلحات المتفق عليها المرجعية المشتركة التي تنظم الحوار بين المتحاورين، فمثلاً: كلمة أحمر، وهي كلمة في اللغة تسخر كمؤشر، تشير إلى شيء مادي أحمر قائم في



الوجود، أي توظف في الحوار بين متحاورين، كدلالة على الشيء الأحمر في واقعية الوجود.

٢ - ظهر مصطلح الرمزية كعنوان لحركة فنية بدأت بعد منتصف الثمانينيات من القرن التاسع عشر. وهي في جوهرها، ردة فعل ضد الانطباعية والواقعية التي تمثلت آنذاك بأعمال الرسام كوربيه (Courbet). وقد اعتمدت هذه الحركة شكليات كمؤشرات إلى مفاهيم «وعظية و وجدانية» متسمة بصبغة رومنسية ولاهوتية، بمعزل تام عن واقعيات متطلبات المجتمع و هوومه الحقيقية. و تمثلت هذه الرمزية بأعمال جون ميليه (John Miliais) كموقف وعظي، و دانتي كبرثيل روسي (Dante Gabriel Rossetti) كموقف رومانسي. و كان هدف هؤلاء الفنانين الرمزيين، و غيرهم، هو معادلة التناقض بين العالم المادي و العالم «الروحي» كما هو في تخيلتهم.

٣ - في هذه الدراسة، و غيرها من دراستنا، اعتمدنا مصطلح الرمز كمؤشر إلى مقوم في الهوية، أو مركبها العام. فمصطلح الحاجة الرمزية يشير هنا إلى حاجة الفرد و الجماعة إلى تركيب الهوية و تكوين مقوماتها، و صياغة دعمها، و الإعلان عنها، و مقارنتها مع ما عند الآخر، و عن طريق تجسيدها بمصنع مادي.

و بين الحاجات الثلاث للإنسان، تمثل الرمزية الحاجة التي يعيها الفرد الإنسان، و التي تتكون من مركب مقومات هويته. و لذا، و لكي يتمكن من إرضاء متطلباتها يقدم الفرد و يبيىء الأداة المصنعة التي يُحملها شكليات لكي يوظفها كمقومات مادية ملموسة لهويته، أو يقرن هويته بها، و لذا يتمكن عن طريق هذه الشكليات من الإعلان عن هويته بالنسبة إلى الغير، كما يتمكن من أن يلجأ إلى هذه الشكليات كلما أراد تماساً مع مقومات هويته. فالرمز، إذن، في هذا المفهوم، هو ذلك المقوم الذي يعيه الفرد كمركب في هويته. و تتمثل المقومات الرمزية بمعالم تحملها مُصنّعات تشير إلى هوية الفرد، كما يعلن الفرد عن هويته بواسطتها. فمثلاً: لنأخذ قصراً ما لحاكم معين. يدل القصر على موقع سكن الحاكم و مجازاً؛ سلطة الحكم، و تمايزه من معيش الآخرين. تتضمن الدلالة هنا: المؤشر هو كلمة القصر، أو بنية القصر، و المؤشر إليه هو سكن الحاكم و سلطة الحاكم.

العلاقة هنا هي نظام دلالي: الشيء المؤشر، أداة التأشير - كلمة قصر أو بنى القصر، و الشيء المؤشر إليه - و هو الحاكم أو الحكم. و لكي يصبح القصر رمزاً لهذا الحاكم بالذات، يتعين أن يعتبر هذا الحاكم هذا القصر مقوماً في تكوين هويته. فإن سُحب منه هذا القصر، يكون هذا الفعل، في نظر الحاكم، كما لو أن مقوماً قد سحب من تركيب هويته، و بهذا تفقد هويته هذا المقوم. كما إنه، بقدر ما تعتبر



الجماعة أن القصر هو مقوم في تكوين هويتهم، باعتبار القصر أو من فيه يحميهم من العدو، أو عكس هذا، هو مصدر الاستئثار بالسلطة، فإنه يصبح مقوماً سلبياً في هويتهم. والقصر هنا في هذا المثل، هو رمز لكلا الطرفين، متوافق أو متناقض، إيجابي أو سلبي.

يفترض هذا المفهوم للرمزية أن الرمزية في العمارة هي عبارة عن معالم يحملها المصنّع تشير إلى هوية الفرد، كما يعتبر هذا الفرد هذه الإشارة مقوماً في هويته. و هنا جوهر الفرق بين المعنى الأول، وهو نظام مؤشرات<sup>(٢)</sup>، بينما المعنى الآخر للمصطلح، والمعتمد هنا، والذي يعتبر مقوماً للهوية.

### سابعاً: مقومات الهوية

إن البيئة التي يواجهها الفكر حينما يقدم و يركب مقومات هويته متنوعة، و إن هي أصبحت أكثر تركيباً بتقدم الحضارات و التمدن، فإن مقوماتها الأساسية بقيت كما كانت عند بدء تركيب هوية الإنسان العاقل. و هي في جوهرها، كما يلي:

#### ١ - المجتمع

بما فيه علاقات المجتمع الأهلي الذي ينبنى على علاقات الانتساب، و يتضمن فئات الأهل و الأقارب و الطائفة و الطبقة. كما يتضمن المجتمع علاقات المجتمع المدني المؤلف من المنظمات كالجُمعيّات و مؤسسات الدولة التي تنبنى على علاقات الانتماء، و التي ظهرت مع المعاصرة، و التي تقوم بوظيفة ضبط سلوكيات المجتمع الأهلي.

#### ٢ - الطبيعة

بكل موجودات الكون و النبات و الحيوان و الجُماد و ما يتعرض له الفكر من ظروف مناخية و بيئية و كوارث، فتؤلف في الفكر مقومات محبذة أو مكروهة.

#### ٣ - الحياة و الموت

أو الوجود و اللا وجود، و كيف يتصور الفرد هذه الظاهرة و كيف يحدد سلوكية إدراكه لها.

---

(٢) انظر: «سادساً: مصطلح الرمز»، من هذا الفصل.



تتضمن مختلف المصنّعات التي يتعامل معها الوعي و يوظفها في تأمين حماية بقاءه و راحة باله، و استمتاعه في الوجود.

### ثامناً: الحاجة الرمزية

تحدد الحاجة الرمزية إذن، و عي الفرد موقعه بين الأشياء : الحية منها و الجامدة. و بهذا الوعي تتحدد هوية الفرد في مخيلة الذات، و من هنا تنهياً ذاكرة لها، كفكر و مادة، سواء أكانت نصوصاً مدونة أم شكليات لمصنّعات، أم تصورات تبقى قائمة في الذاكرة. فنكوّن هذه الذاكرة المقومات القائمة في المرجعية الفكرية، و التي توظف الأداة الفكرية التي يتعامل الفرد بموجبها مع عالمه المعيش. و بهذا الوعي المركب لوجودية الذات، نتحدد و تقيم هذه الذات موقعها بين الأشياء، و تبعاً لذلك تنظم سلوكيات تعاملها مع متطلبات معيش الحاضر.

و نتحدد القيمة الرمزية للمصنّع بقدر ما ترتبط هوية الفرد و تقترب بشكلية المصنّع. لذا، لا يتحقق حوار دلالة معنى الرمز مع شكل المصنّع، أو التفاعل معه، ما لم يع المتلقي تلك الدلالة و يقبل بها كمقوم في هويته. و خلاف ذلك، فإن المصنّع الذي لا يحمل إشارة كان مسبقاً قد قبل بها الفرد مقوماً في هويته، أو لا توحى له بمعنى يخص هويته، تبقى هذه الإشارات مجرد شكل مؤشر لدلالة أخرى غير رمزية.

إن العلاقة بين المتلقي و المصنّع تبدأ بنظام المؤشرات، حيث يدل المؤشر على المؤشر إليه، و هو الذي يحمل المعنى أو يتضمنه. فمثلاً، اللون الأحمر يؤشر إلى الخطر و يكون أداة التأشير، و يكون الخطر هو المؤشر إليه. و بهذا تتحدد وظيفة هذا النظام. إلا أنه بقدر ما يقترب هذا الشيء المؤشر بالمؤشر إليه تتحول وظيفة المؤشر في الحوار و يكتسب هذا المؤشر مقام المؤشر إليه. فمثلاً، إذا اعتبر اللون الأحمر شفرة تدل على خطر ما، و ثم سخر أداة مؤشر إلى خطر ما عيني، و اعتبر اللون الأحمر ذاته هو هذا الخطر، فهنا تتحول وظيفة المؤشر إلى المؤشر إليه، و هذا تناقض منطقي عند التعامل مع مقومات الوجود و مؤشراتنا.

و بقدر ما تقترب الأشياء المؤشر إليها بهوية الفرد، عند ذاك تصبح هذه الأشياء مقومات في هويته. فمثلاً حينما يؤشر علم القوم على تفاضل قوم ما على قوم آخرين، فتكون وظيفة العلم هنا، لدى القوم، مقوماً إيجابياً بالنسبة إلى القوم المتفاضلين، و مقوماً سلبياً بالنسبة إلى القوم المتفاضل عليهم. و بهذه العلاقة الرمزية يجسد العلم علاقة التفاضل بين هذين القومين. لهذا السبب يعتبر العلم مقوماً فعلاً





إيجابياً عند القوم الأوائل، فيقدم على الدفاع عنه و الاعتزاز به كما لو كان جزءاً حقيقياً من هوية هذه الجماعة. و هنا يتعطل نظام التأشير و يستبدل بنظام الاستحالة - أي التحول من حالة الشيء المؤشر، إلى حالة الشيء المؤشر إليه - فتتجسد فيه رؤية الهوية. و بهذا ينتقل التعامل مع المصنّع من وظيفة المؤشر، و هي وظيفة نفعية، إلى الوظيفة الرمزية بالقدر الذي يصبح فيه هذا المؤشر إليه مقوماً في هوية الفرد و الجماعة. كما إنه بهذه النقلة يكون تعامل الفكر قد انتقل من تعامل يسلك منطقاً عقلياً إلى منطق لا عقلياً.

## تاسعاً: صفة المقدس

المقدس هنا هو اصطلاح يشير إلى كيان يتجاوز ماهية الأشياء في واقعية العالم الدنيوي المعيش. مع ذلك، فهو كائن فيها، فعال و مؤثر فيها، و يتمتع، بالضرورة، بصفتين:

أولاً، تكمن في هذا الكيان قوة خارقة لا تخضع لقوانين الطبيعة، و لا يخضع التعامل معها لقوانين السببية، أو العقلانية.

ثانياً، و تبعاً للصفة الأولى، تتصف علاقة الفرد أو الجماعة بهذه القوة بأن في إمكانهم أن يسخرها ما يتصف به كيان المقدس من قوى كمقوم في هويتهم، أو خارجها، و لكن وظيفته الأساسية دعم هذه الهوية، و التزامها. و لذا يعاتب و يلام إذا عجز عن أداء وظيفته في اتجاه المؤمن. أو بقدر ما يعتقد المؤمن أن هذا الشيء يعزز كيانه بقوى خارقة، في قدرتها أن تؤمن له الحماية، فإنها تؤلف مقوماً في هوية الفرد و الجماعة. و لأن المقدس يتمتع بقوة خارقة، و لأنه في الوقت عينه، مقوم في هوية الفرد و الجماعة، فإنهم يهابونه في أعماق وعي ذاتية وجوديتهم. كما أنهم يعتبرونه مقوماً فعلاً في حماية هذه الهوية، و دعمها ضد الآخر، و في مواجهة متطلبات المعيش مع الظواهر الطبيعية.

و يظهر المقدس ككيان، إما أن يكون غير ملموس، و لذا فإن صورته في المخيلة، كالألوهة و الأرواح الخالدة و الملائكة و أرواح الأسلاف، أو أن يكون كياناً ملموساً، فيكون إما مادة طبيعية، كشجرة أو حيوان، أو بشر، كما يمكن أن يكون مُصنّعاً. و تبعاً لذلك تكتسب هذه الأشياء القوى الخارقة التي يتمتع بها مفهوم المقدس، و تتقمص صورة كما هي في مخيلة المؤمن، و هو الذي يوظفها كمقوم في هويته، و يسخرها في وظائف يبتكرها كما يشتهي: الصحة و الحماية و الحب و المال و العمل و غيرها من متطلبات الوجود.



فمثلاً حينما يكون الصليب عند المسيحي مؤشراً إلى القوى الخارقة التي يتمتع بها المسيح، و بإقتران هذا المؤشر بهذه القوى، يكتسب الصليب القوى ذاتها أو جزءاً منها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى موقف المسلم من بناء الجامع، بقدر ما يعتبره بيت الله، و ملجأً لمناجاته، و استرضائه، و تبعاً لذلك يكتسب هذا المصنّع صفة المقدس.

لذا يكون دخول الجامع أو الكنيسة أو أي معبد من قبل المؤمن، لا يؤلف دخول مبنى، و إنما إحداث نقلة من عالم المدنس خارج أبواب هذا المنشأ، عالم الفوضى و الخطر، إلى عالم الحماية و رعاية قوى المقدس الخارقة، بقدر ما يكون المؤمن منح مسبقاً قوى لهذا الكيان، و ما يمنحها من إجلال متزايد من خلال رهبة التعبد و التوسل.

### عاشراً: ظهور مفهوم المقدس من السحر إلى الدين

إن مفهوم المقدس، المتضمن إرادة خارقة لا تخضع لإرادة الإنسان، أو مفهوم خضوع إرادة الفرد خضوعاً مطلقاً، إلى كيان خارج عنها و تكون الإرادة ذاتها، مخيلتها هي التي منحتها هذه القوة، فهو مفهوم حديث ظهر مع تطور المجتمع الزراعي، أو مفهوم ظهر بقدر ما تجاوز العقل السحر. إن قوى السحر تبتدع من قبل مخيلة الساحر، ولكنها تبقى تحت سيطرته و إرادته. فالساحر يبتدع قوى خارقة، ولكنه يتحكم بها، و يستبدلها و يبتكر غيرها كما يشاء، و بحسب ما تتطلب ظروف المعيش و التعامل اليومي دعماً من قبل قوى خارقة لمواجهة متطلبات الوجود. إن مجتمع السحر هو مجتمع الصيد ما قبل الزراعة، فلم تدون إجراءات السحر و لم تدعم بمنظمات متخصصة تمتد في شبكات موسعة. و لذا تنبني الممارسات السحرية على معرفة حدسية تحققها شخصية الساحر، و تحتفظ بسريتها و تنحصر فيه كفرد، و ليس كمجموعة. لقد انبنت إدارة تنظيم مجتمع الصيد البدائي على السحر و الأمثال و تجربة المسنين في العمر.

تغيرت اعتباطية الساحر و السحر في الموقف من القوى الخارقة مع ظهور الإنتاج و المجتمع الزراعي الذي أسس السلطة المركزية في إدارة تنظيم المجتمع، و المتمثلة بالسلطة الأبوية المطلقة المتجسدة بالملك و الإمبراطور و الآلهة و حاشيتهم كالملائكة و الأنبياء و القديسين و الأمة.

و كان في هذا الظرف التاريخي من تطور المجتمع الزراعي أن استُلبت إرادة الفرد عامة من إسهامها في تنظيم معيش الجماعة. حيث استأثرت إرادة نخبة فيه



بالسلطة المركزية و بمنافع الفائض في الإنتاج الذي أخذ يحصل و يتزايد مع تطور تقانة الإنتاج الزراعي، و أخذت هذه النخبة تتحكم فيه كما تشاء. فظهرت الآلهة الجبارة: المتمثلة بإنليل (Enlil) أو مردوخ (Marduk) أو آشور (Ashur) في حضارات العراق القديمة، و أوزيريس (Osiris) أو را (Ra) في مصر القديمة، و بعل (Baal) عند الكنعانيين، و آهورا مازدا (Ahura Mazda) عند الزرادشتيين، و زيوس (Zeus) عند المجتمع اليوناني، ظهرت هذه و غيرها من الآلهة في مواقع مقدسة عليانية في تكوين فكر المجتمعات الزراعية التسلطية.

و ما كان مفهوم المقدس اللاهوتي التسلطى ليظهر لو لا تفاعل أربعة مقررات، هي:

١ - مفهوم الروح، بأصنافها و تطورها في فكر الإنسانيات، و في نشوء فكر الإنسان العاقل.

٢ - ظهور الهوية الجمعية في مجتمعات مركبة، و بخاصة الزراعية المتقدمة.

٣ - تطور السلطة الأبوية عما كانت عليه في مجتمع الصيد البدائي، و ظهور هيمنة سلطوية الحاكم و المنظمات اللاهوتية.

٤ - ظهور التفاضل الاجتماعي، و انقسام المجتمع إلى المستأثر بالسلطة و المنتفع من مآثرها، و في المقابل المعوز و المستلب من أرادته. ما هيا ظروف ظهور مفهوم الخلاصية، و اللجوء إلى عالم آخر. فظهر المقدس الذي يمثل قوى خارقة، قوى تشبه صورة قوى السلطة المركزية، و لكنها سهلة المنال بالنسبة إلى المعوز، يسخرها كما يشتهي لدعم طموحاته و توسلاته و بالتالي نقله إلى العالم الآخر المريح و السرمدي.

## حادي عشر: توليد شكلية المقدس للوجود المادي

و بعد أن تم وصف وظيفة المقدس في تكوين مجتمع الإنسان، سنقدم في ما يلي على وصف آلية توليد أداة إرضاء الحاجة إلى المقدس و هي آلية ابتكار شكلية المصنّع الذي يجسد كيان المقدس أو يشير إليه.

ظهرت هذه الأداة في صيغ و شكليات متعددة، في مختلف الحقب التاريخية السابقة، و في مختلف الحضارات و الكلجريات، و منها: الطوطميات (Totems)، و الأقنعة (Masks)، و المعابد، و السطوبات (Stupa)، و الكنائس و المساجد و الأضرحة و المزارات. و تستحدث كل من الأديان، و هناك أكثر من ثمانمئة دين



في العالم في الوقت الحاضر، كل منها تتميز بخصوصياتها في عرض مُصنَّعات مقدساتها. وهناك أربع حركات متعاقبة<sup>(٣)</sup> في نقل الفكر من مرحلة إلى أخرى، وفي تغيير المادة من حالة إلى أخرى. وهي، في الوقت نفسه، حركات فكرية متداخلة ومتفاعلة، كما إنها تؤلف مراحل الدورة الإنتاجية. ولذا سيكون من المفيد أن نميز كلاً منها، ونعالج كلاً منها بمعزل نظري عن الأخرى، في حركات توليد شكلية المصنَّع المقدس. وسنقدم أولاً على آلية توليد الشكل وتأسيس المرجعية المشتركة، وثانياً آلية ابتكار شكلية المعالم، وثالثاً، آلية الاتصال، ورابعاً آلية منح المعالم صفة المقدس.

## ١ - المرحلة الأولى، الرؤية

في هذه المرحلة، تتبلور وتحدد رؤية واضحة نسبياً لماهية كيان المقدس، وهو الكيان الذي يتمتع بقوى خارقة، سواء أكان هذا إلهاً «سماوياً» كما ظهر في بعض الأديان، أم أشباح الأسلاف، أم آلهة تجسد ظواهر طبيعية كالشمس والبحر والأنهر والقمر والرياح، أو هناك مجردات لهذه الظواهر فتظهر آلهة تتمتع بقوى من غير أن يكون لها صفة شكلية، والبعض منها تأخذ صوراً شبيهة بصفات الإنسان، سلوكياته ومزاجياته. وتتمتع كلها بصفات أنثوية، أي كانت الحضارة التي استولدتها. وإلا من غير هذه الصفة لما كان من الممكن أن تقوم بوظائف تخص هموم البشر، وبخاصة هموم الفرد الإنسان العيني، وتتمتع بقوى تتطابق تماماً مع القوى التي تحتاجها نخيلة الفرد لدعم طمأنة إدامة معيشه، مثلاً.

وإن يكن إرضاء تكوين الهوية ودعمها من قبل قوى المقدس يخص حاجة جمعية لمجموعة أو جماعة، أم عينية تخص فرداً معيناً، ولكن واقع تحقق إرضائها يتحقق فقط في خلوة نخيلة الفرد، وإن قد يحصل التعبير عنها بصيغة جمعية أم فردية، والتمثلة بالصلوات الجمعية أم الفردية، والتعبير عن الحزن الجمعي والفردية عند وفاة شخص قيادي.

مع ذلك، يتعين أن يسبق تصور هذه القوى كيان المقدس في هوية الفرد العيني المؤمن واعتمادها كمقوم في هويته، هذه الحالة الفردية، اعتماد جمعي. أو ينسب الاعتماد الجمعي تدريجياً على حالات متفردة فتتجمع وتأخذ الصفة الجمعية، فتتأسس قاعدة مقدسة ويرجع إليها أفراد الجماعة، فتؤلف قوى جذب لتكوين مركزية التماسك الاجتماعي، بقدر ما تعتمد مقوماً في هوية أفراد الجماعة. وما

(٣) انظر: «سابعاً: سيميائية المراحل الانتاجية»، الفصل ٤ من هذا الكتاب.



أن تتأسس هذه القاعدة حتى يسبق الإيمان الفردي إيمان جمعي، و أن يحمل كل فرد صيغة لهذا الإيمان يتفرد به، و يمنحه خصوصيته، و تبقى هذه الخصوصية في أعماق خلوة دماغ الفرد المعين. و ما يعبر الفرد المعين عن إيمانه و اعتماده على قوى المقدس في الطقوس و الاحتفالات و التعبد إلا تعبيراً عن هذا الإيمان و لا عن واقعه.

و بقدر ما يكتسب كيان المقدس الإيمان الجمعي و يصبح التماس معه و اللجوء إليه حاجة جمعية، أو هماً جمعياً، تظهر الحاجة إلى ابتكار الأداة المناسبة لإرضاء حاجة تجسده، أو تمثيله بجسد مادي ملموس. و يتمثل هذا التجسيد، كما أشرنا بالمعابد و الطوطميات، مثلاً. و بينما يكون مصدر مفهوم المقدس، و الصفات التي تمنح له، مخاضة فكرية جمعية تدريجية لفكر الجماعة، في حوار علني أو ضمنى.

و الحوار العلني هنا هو سيرورات متعاقبة في مخاضات حوار متبادل للفكر الجمعي، فتهيأ لهذه الجماعة مفهوم لقوى و صفات الكيان المقدس. و لكن هذا المفهوم لا يكتمل في المخيلة، و لا يكون له قوى فعالة في دعم الهوية، ما لم يكن هناك كيان مادي يجسده. و هنا موقع أهمية ظهور المصنع الذي يمدى Reify هذا المفهوم. و لكن ابتكار الشكل للكيان المادي، كأى سيرورة ابتكارية تحصل بالضرورة في مخاضة فكرية و في خلوة لفرد يتفرد فيها.

بمعنى أن واقع ابتكار شكلية الجسد المادي لمفهوم المقدس، و ما يقرن به من شكل مادي يمثله، يبتدعه فكر فرد رؤيوي، و في مخاضة فكرية في خلوة دماغه، نيابة عن الجماعة و بتفاعل وجداني مع همومها. و ما أن تتوضح هذه الرؤية في الفكر، حتى تنتهي هنا الحركة الأولى في آلية ابتكار شكلية أداة إرضاء الحاجة التي تجسد كيان المقدس.

## ٢ - مرحلة التصنيع

تبدأ الحركة الثانية عند نقل صورة شكلية تجسد المقدس إلى هذه المرحلة، و عند تلقي الفرد المصنّع هذه الشكلية. فيقدم هذا المؤدي المصنّع و يفاعل المادة الخام، و يحول شكلية الصورة من موقعها في المخيلة، إلى معالم مادية، و في واقعية العالم الدنيوي. و ما أن يظهر المصنّع الذي يجسد الرؤية لكيان المقدس، سواء أكان بصورة حيوان أم إنسان أم كتابة بدلالة تبجيله، حتى تنتهي هنا مرحلة التصنيع و تبدأ مرحلة التلقي. و بانتهاء هذه المرحلة يكون أنجز تصنيع المصنّع الذي سيعتبر في المرحلة اللاحقة كياناً مقدساً.





### ٣ - مرحلة التلقي

في هذه المرحلة تتحقق مواجهة واقعية بين فكر المؤدي المتلقي المؤمن، فرداً أو جماعة، و العالم المادية التي يحملها المصنّع كأداة إرضاء الحاجة باعتبارها مؤشرات بدلالة كيان المقدس. و هنا يتحقق تفاعل بين مفهوم كيان المقدس و قواه و موقعه في مخيلة الفرد المتلقي المؤمن، و المؤشرات التي تم تحويلها إلى معالم يحملها المصنّع و التي تشير إلى هذا المفهوم، أو بتفاعل الرغبة الجمعية لابتكار قوى خارقة خارج واقعية الوجود الدنيوي، و حاجة هوية أفراد الجماعة كعينيات لتماس مع صورة لهذه القوى، و التقرب و التوسل إلهياً، مع صورة المصنّع؛ فترتبط الرؤية التي ابتكرها الفرد الرؤيوي، و التي تم تجسيدها بصورة مصنع مادي يمثل رؤية هذه القوى المقدسة، مع مفهوم المقدس كما هي في المخيلة الجمعية. و من هنا تكتسب هذه الشكلية المستحدثة كما لو كانت كيان المقدس ذاته، أو تتجسد صورة القوى الخارقة بالنسبة لأفراد الجماعة بالشكلية التي استحدثها الرؤيوي أصلاً، و في خلوة مخاضات فكر ذلك الرؤيوي.

و بقدر ما يكون هذا التفاعل بينهما فعالاً و مؤثراً، يحقق الفرد المتلقي إرضاء حاجة دعم الهوية، و ذلك كفرد و في خلوة الفكر. و يتم هذا عن طريق اقتران معالم المصنّع بقوى كيان المقدس، و بخاصة حينما يتم التماس الواقعي مع مادية المصنّع، كلمس مادية المقدس، أو سماع نصوص تدل على القوى الخارقة التي منحت لصورة الكيان المقدس.

و بهذا يكتسب هذا المتلقي المؤمن دعماً معنوياً و نفسياً لمقومات هويته من قبل قوى كيان المقدس؛ أي يتحقق إرضاء هذه الحاجة بقدر ما تعتبر مخيلة المتلقي المؤمن أنها أصبحت في تماس مع صفات المقدس، بتماسها مع جسدية المصنّع. و بقدر ما تؤمن الجماعة بأن هذا التماس يتحقق تحريك قوى المقدس، أو بتماسها ينتقل البعض من قوى المقدس إلى كيان المؤمن فيكتسب بهذا التماس جزءاً من القوى الخارقة، فتتحقق طمأننة راحة البال، و يكون قد تحقق ما كانت تتوسل إليه الجماعة و ما تمنى و تطلب من هذه القوى.

### ثاني عشر : نقلة الفكر إلى مادة

إن وظيفة هذه الحركات الثلاث، أو كامل الدورة الإنتاجية، هي تحويل رؤية مفهوم كيان المقدس إلى معالم مادية، كنقل رؤية هذا المفهوم إلى شكلية معبد، أو تمثال، أو قناع أو كتابة نصوص، تمثله، و بالتالي تسخر هذه المعالم المادية كأداة إرضاء حاجة المؤدي المتلقي في دعم هويته عن طريق التماس و اقتران معنوي.





ان تحويل مفهوم المقدس إلى شكلية متجسدة في مادة جامدة، كالحجر والخشب اللذين يكونان جسدية معالم المصنع، ليست بحركة بسيطة أو ميكانيكية. لا لأن الحركة يواسطها فكر فحسب، في مختلف سيرورات تحويلها، بل لأن التحويل يتم بنقل مفهوم في المخيلة إلى مادة، وهما سلطان Media في الوجود مختلفان في خصائصهما. لذا، فهما غير قابلين للاندماج، ولا يمكن تحويل الواحد إلى الآخر في واقعية الوجود. فالمادة الجامدة بحد ذاتها لا يمكن أن تحمل فكراً، أو تصبح فكراً، في واقع وجودها. إن وجود الفكر، أو الفكرة، هو حصراً من اختصاص الدماغ لا غير، ويبقى موقعها فيه. وما يتحقق في آلية هذا التحويل هو من محض ابتكار الفكر وفي مخيلته، فينحت الشكليات على مادية المادة، و يمنحها معاني وقيماً، وتبقى هذه القيم والمعاني في خلوة الفكر الذي يتفرد فيها. إلا أنها كمادة، تبقى جامدة، تنحصر وظيفتها بعرض الشكليات التي حُملت مسبقاً بدلالات ومعان.

و عن طريق هذا الاقتران بين الشكل والمعنى، والربط بينهما، يحقق الفكر آلية اتصال بين فكر وفكر آخر عن طريق شكليات يطبعها على المادة الجامدة، ويعتبرها مؤشرات بدلالات معينة. وبهذا الترابط يحقق الفكر معالم كمؤشرات لبعض المفاهيم. وتصبح هذه المؤشرات واسطة إيصال المعنى إلى المتلقي، باعتبار أن كليهما، أي «المرسل» و «المُرسل إليه»، كانا قد اتفقا مسبقاً على معنى الإشارة، وبهذا الاتفاق المسبق يصبح الاتصال بين الطرفين المتحاورين ممكناً. ومن دون هذا الاتفاق المسبق على العلاقة بين الشكلية والمعنى يتعطل الإيصال.

و حينما تتجسد هذه الشكليات ككيان مادي يعبر عن الرؤيةية للمقدس ويمثلها، تتحول وظيفة هذه الشكليات أو المؤشرات من كونها أداة تأشير، أو من كونها مؤشراً إلى مؤشر إليه، فتكتسب صفة المقدس ذاته. فهنا يندمج كيانان في تفاعل التلقي: تتحول وظيفة شكلية المؤشر إلى كيان المقدس ذاته، وتظهر رؤية المقدس في المخيلة. وهنا يكمن الاختلاف الجوهرى بين الحوار الذي يفصل مقومات المتطلبات النفعية عن تلك الرمزية. فبينما ينبنى الأول على عقلانية منطق التجربة العملية في المعيش اليومي، ينبنى الثاني على لاعقلانية المنطق، وخارج التجربة العملية، وإلا فقد المقدس قدسيته.

لذا عند ارتقاء جسدية مادة المصنّع إلى مقام المقدس، تفتقد هذه المادة بهذا واقعية وجودها المادي، وتكتسب وجوداً «روحياً»، لا مادياً، ووجوداً لـ «قوى غيبية» أو «عليانية» وإلهية لا مادية. وإن كان منح هذه الصفة للمصنّع، هو في واقعه، لا يبدو أكثر من حالات نفسية تتوسل لدعم خارق تطمئن هويتها. وبكلمة



أخرى، إن جسدية المقدس في واقعها ليست أكثر من مادة جامدة اكتسبت قدسية الوجود، و محصلة لمخاض نفسية في مخيلة المتلقي المؤمن حصراً.

و في هذا المخاض الفكري يتحول نظام الحوار إلى نظام الإيمان. و هذا ما يفسر ظاهرة العلاقة القدسية بين المؤمن و المصنّع الذي يجسد كيان للمقدس. و لا يتحقق ارتقاء المصنّع إلى مقام كيان المقدس، ما لم تبطل واقعية منطق نظام الدلالة، و استبداله بنظام لاعقلانية الإيمان. إن العلاقة بين المؤشر والمؤشر إليه، في هذه الحالة، ليست إيصال معلومات فحسب، بل كذلك نقل حالة المادة من مواقعها المادية إلى صفة لا مادية في المخيلة. فيكون الحوار بهذه النقلة قد تجاهل واقعية مادية شكلية المصنّع، و بهذا يكون قد أبطل منطق الحوار النفعي و نُقِل إلى منطق الحوار الرمزي، و هو بالضرورة نظام دلالي تذاوتي، لا عقلائي.

كنكستن، ٨ آب/ أغسطس ١٩٩٩

## الفصل التاسع

دراسة مقارنة لعمارة الحضارة الإسلامية مع الغربية



## تمهيد

إن البحث في ظاهرة الجمال في عقل الإنسان، هو البحث في قيمة تمنحها الذات إلى التكوين الشكلي لمصنع ما، و لا فرق أكنّا نبحت في العمارة أم الرقص أم الأدب أم المنحوتات. لذا فالبحث في جمال عمارة الحضارة العربية - الإسلامية، يتعين أن يكون بحثاً أولاً في المبادئ الأولية لعموميات العمارة، و القيم التي تمنحها و تحققها حسية الإنسان للصفات الإبتمالية القائمة فيها، أو المحملة عليها، على شكل العمارة بعامّة. و من ثم يواصل البحث إلى العينيات التي حققتها الحضارة المعينة، و إلا يكون موقفنا من البحث في العمارة، بمثابة القفزة إلى استنتاجات قبل تحقيق استقرارات مناسبة و من غير عرضها على فحص صارم. سيصبح البحث في أحسن حالاته، عموميات، قليلة المعنى.

\* (إن صفة الإبتمال *Optimality* في تحقيق المصنّعات *Artifacts* و التعامل معها، هي ذلك التوازن المناسب بين إرضاء حاجة الفرد لتأمين البقاء، و قدرات الطاقة المستنفدة، أي القدر الأجدى في إرضاء الحاجة و الكم الأقل من استنفاد الطاقة، شرط أن يحقق هذا التوازن الموقع المناسب للفرد في مجال المنافسة. و شرطه الشافي، تداخل الوعي و الحس *Sensibility* بهذه الصفة القائمة و المتكررة في المصنّعات، و منحها قيمة ذاتية، مع تلك الصفات الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعية)<sup>(١)</sup>.

يتطلب هذا البحث تحديد و تعريف بنوية العمارة<sup>(٢)</sup> و القيم المتكررة ضمنها: كيف تتحقق، و من يحققها. بمعنى آخر، ما هي المقومات و الآليات و الحركات المعرفية و العاطفية التي تؤدي إلى ابتكار الشكل لمصنّع *Artifact* ما، سواء أكان عمارة

(١) بحثت ظاهرة الإبتمال (*Optimal*) في: رفعة الجادرجي، حوار في بنوية الفن و العمارة (بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، ص ٩٥-١٩٩.

(٢) حول مفهوم بنوية العمارة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٩-٢٨٨.



أم منحوتة؟ وما هي مقومات و حركات الدورة الإنتاجية<sup>(٣)</sup> التي تحقق شكل المصنع، و كيف يحمل هذا الشكل معرفة و عاطفة الشيء، و كيف تتقدم قدرات حس الفرد المتلقي و المشاهد، فتمنحها قيمة؟ و كيف و متى تترجم القيمة بكونها صفة للجمال؟ لا يمكن لنا هنا الدخول في هذه المقومات، إلا بصيغة مختزلة.

\* الشكل Form، هو ذلك الكيان الملموس و الذي يظهر للوجود ليقوم بوظيفة معينة، و يكون ظهوره محصلة لتطلبات و وظائف حاجة معينة. فيأخذ هذا الكيان وجوداً مستقلاً عن المقومات التي كانت سبباً في ظهوره. كان كارل ماركس - في أحد رسائله لصديق له - ربما أول من عرّف الشكل بهذا المعنى. فعرف ظهور وظيفة الدولة بالنسبة إلى الطبقة/ الفئة التي تقومها و تدعمها لتقوم بحماية مصالحها. فتصبح الدولة كياناً مستقلاً، لها مصالحها و تاريخها.

فالشكل في العمارة و مختلف المصنعات، ما أن يتحقق و يظهر للوجود، حتى يأخذ موقعاً اجتماعياً حسياً و معرفياً خارج المقومات التي أدت إلى ظهوره. و لذا يستمر في الزمن و يتجاوزها، و يكتسب وظائف أخرى، كتجاوز السيوف في المتاحف لوظيفتها الأساس، و بعض القصور الأوروبية التي أصبحت مطاعم، و القلاع العسكرية التي أصبحت متاحف.

قبل البدء في بحث الموضوع، علينا أن نعرّف العمارة بكونها حاجة يتعين إرضاؤها. و يتحقق ذلك من خلال الدورة الإنتاجية، كما تتحقق صفات الإبتمال ضمن هذه الدورة، و القيمة التي تمنح لهذه الصفة. إن شرط منح قيمة لصفة الإبتمال، هو قدرة الذات الواعية ذات وجودها، منح أهمية لهذه الصفة بكونها أداة مناسبة لتأمين البقاء: راحة الوجود و استمتاع الذات بهذا الوجود. الوجود هو وعي الذات بقاء يمتد بالزمن. فهو بقاء يمتلك تخيلة و ذاكرة تعي حاضراً يمتد في كلا الاتجاهين: الماضي و المستقبل.

فالحس بصفة جمال الأشياء، ينبني أو يظهر ضمن موقف ذاتي للفرد المعين المتعامل مع شكل الظاهرة المعينة، أو الشيء العيني. لكن هذا الفعل هو تجربة ذاتية تحصل بتفاعل مع علاقات قائمة للتكوين الشكلي المادي للشيء المتعامل معه. لذا فالقيمة المحصلة في أية التفاعل هي قيمة ذاتية، و لكنها مشروطة بظرف مادي، لأنها تحصل ضمن الدورة الإنتاجية.

يتمتع الفرد الطبيعي بقدرات الحس بصفات الإبتمال القائمة في الأشياء، سواء

(٣) حول الدورة الإنتاجية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٩.





أكانت الأشياء المتعامل معها هي مصنعات أو ظواهر طبيعية. و لكن هذه القدرات تبقى مسببة ما لم تحرك و تدرب و تهذب لتصبح فعالة في مجال معين من التعامل مع صفات الإبتمال، المصنعة منها أو الطبيعية.

الإشارة إلى تكوين بنيوية الدورة الإنتاجية تدلنا على آلية و حركة تحقيق صفة الإبتمال في المصنعات. إن سيكولوجية حسية صفة الإبتمال للفرد الإنسان لا تنشط أو تحرك إلا ضمن الدورة الإنتاجية، و لا تدخل فيها من غير تجربة سابقة في حسها بصفات الإبتمال في الأشياء المتعامل معها، أي من غير تعليم و تجربة و ذاكرة محملة بصفات الإبتمال.

من غير هذه المقومات و شروط التفعيل و التعرف على آليات التفعيل و دور صفة الإبتمال في الدورة الإنتاجية، سيكون البحث في جمالية العمارة، في أي طراز كان، في أفضل حالاته، ممارسة لطيفة لا علمية، و عادة كلاماً فارغاً، و في أسوأ حالاتها تنظيراً غيبياً، و انزلاقاً في أوهام الإلهام. و بما أن منح القيمة هو حالة ذاتية، سيكولوجية حضارية، لذا، ستكون قاعدة هذه الدراسة مقارنة بين الحضارة العربية - الإسلامية مع ما ابتكرت حضارات أخرى من قيم لصفات الإبتمال. و لتسهيل هذه المقارنة سأختار أقرب حضارة إلى الحضارة العربية الإسلامية من حيث الرؤية للوجود، و تقاربها في الموقع، و هي الحضارة المسيحية.

لقد حققت الحضارة المسيحية، منذ القرن الثاني عشر، نقلات Leap كثيرة تضمنت صيغاً متعددة لصفة الإبتمال، و تبعاً لذلك قيماً جمالية متعددة، بينما حققت الحضارة العربية - الإسلامية قيماً جمالية في مرحلة نشوئها، في القرن الثامن، و توقفت في القرن الثاني عشر. و قد وعى العالم العربي / الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر، مع دخول نابليون مصر، أنه يواجه قيماً جمالية تنبني على معرفة تقنية إنشائية و إستيطيقية لم يكن له دور في ابتكارها، و لم يتمكن حتى يومنا هذا من استيعابها. و قد أدى هذا التباين إلى عجز القيم التقليدية و تبلد دورها في الإنتاج، فتبلد الإنتاج بصورة عامة، ما عدا الإنتاج الذي يتحقق بتقنيات و قيم أوروبية. فالسؤال الذي ينبغي أن يطرح: لماذا تمكنت الحضارة المسيحية من إحداث هذه النقلات المتعددة، بينما عجزت عن ذلك الحضارة العربية - الإسلامية؟ فالمقارنة بين هاتين الحضارتين تدلنا على البعض من هذه العوامل التي أدت إلى هذا التباين، و ربما تدلنا على موقع عجز الحضارة العربية - الإسلامية.

أنا لست بصدد بحث تاريخ هاتين الحضارتين، في هذه المقالة، و إنما الإشارة حصراً إلى بعض الأسباب الرئيسية التي أعتقد أنها جعلت من الممكن



لمجتمع الأيديولوجية المسيحية أن يحقق نقلات فكرية متعاقبة، في مجال العمارة والفنون بعامه.

\* (تعني الأيديولوجية هنا، مشروعاً فكرياً شاملاً يسعى إلى تفهم الوجود، وابتكار رؤية عامة مختزلة سهلة الفهم).

في الوقت نفسه تجمدت الحضارة الأخرى، منذ ثمانية قرون، ولم يعد لها دور في أي من هذه التطورات. بل أصبحت، منذ القرن الثالث عشر، معقل الرجعية والتخلف. لا شك في أن هنالك ردات حصلت ضمن الحضارة المسيحية، و أنا أقصد المسيحية اللاتينية، التي جلست على قاعدة الحضارة الرومانية، لا مسيحية الشرق الأوسط أو أرثوذكسية أوروبا الشرقية. لا تهمننا هذه الردّات لأن الحضارة الأخرى، العربية - الإسلامية، تنافسها في هذا، أو تتشابه معها. ونحن لسنا بصدد بحث تاريخ هاتين الحضارتين، إنما بحث ظرف ابتكار قيم صفات الإبتمال التي تتصف بها العمارة. ربما كان من الأفضل أن نقول إن الحضارة العربية - الإسلامية لم تلاقِ ردّات لتطور جذري في المعرفة في مسيرة تاريخها، كما لاقت الحضارة المسيحية اللاتينية. لأن هذه الأخيرة حققت نقلات معرفية جذرية متعددة. فتعرضت لردّات جذرية كذلك. بينما الحضارة العربية - الإسلامية لم تحقق نقلات معرفية جذرية، واستمرت منذ نشأتها في القرن السابع الأيديولوجية والمعرفة نفسيهما اللتين تأسستا عليهما. إن حركة المعتزلة، بالرغم من أهميتها المعرفية المسائلة، لم تكن أكثر من صحوة<sup>(٤)</sup>، أحيطت في مهدها، وزالت من الخزين المعرفي. لذا، فإن السياسة الرجعية التي جاء بها المتوكل، وزوال حركة المعتزلة، هما إحباط صحوة، وتنشئة معرفة جديدة.

## أولاً: الحاجة عند الإنسان

### ١ - مفهوم الحاجة عند الإنسان

لقد أقدمت قدرات الابتكار والذاكرة، التي ظهرت مع الإنسان العاقل، وابتكرت رؤية الأيديولوجية. تتضمن الأيديولوجية رؤية للوجود، بما في ذلك العقائد والأفكار والقيم والعواطف، التي تظهر وتجسد بأديان ومفاهيم سياسية وفلسفية، وغيرها التي تعبر عن صورة الإنسان والمجتمع في مخيلة الإنسان.

وما أن تبتكر أيديولوجية معينة، وتعتمد من قبل المجتمع، حتى تتقدم

(٤) محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ٥ ج (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٠)، ج ١:

طور التكوين، ص ٧٠ - ١٧٥



الديناميكية القائمة ضمن رؤيتها للوجود، و تبتكر الكلجريات Culture المناسبة التي تقوم بوظيفة قيادة وإدارة سلوكيات أفراد المجتمع المؤمنين أو التابعين لهذه الأيديولوجية المعتمدة من قبل السلطة، أو البعض من الفئات ضمن المجتمع المعين. و تبتكر هذه الكلجريات بدورها الطقوس المناسبة التي تقوم بدور دعم هذه الكلجريات المبتكرة، و بالتداخل دعم تلك الأيديولوجيات.

\* (الكلجرية (Culture)<sup>(٥)</sup>، هي مجموع المعرفة و الأدوات التي تسخر لقيادة سلوكيات أفراد المجتمع، و توضح العلاقات فيما بينهم. فهناك ضمن المجتمع كلجريات الطهو، و الصدق، و الكذب، و السرقة، و الإنصاف، و الرياضة، و الموسيقى، و الرقص، و الشعر، و الانسجام العائلي، و الدقة في العمل و الثاني، و غيرها من مختلف السلوكيات. و لكل منها أدواتها التي تعتبر جزءاً مقوماً ضمن الكلجرية المعينة. و حينما يكون التعليم معرفة متخصصة في مجال معين من إدامة المجتمع، كالنجارة، و القضاء، و اللاهوت، و الطب، حيث تؤلف كل منها كياناً معرفياً مستقلاً، فإن الثقافة هي تلك القدرة المعرفية التي تربط الكثير من مقومات المعرفة و تجعل منها رؤية منسجمة. و بقدر ما تتعاطف هذه الرؤية مع وجدانية المجتمع، تأخذ صفة الإنتلجنسيا (Intelligentsia).

ف نجد في شبكة التكوين الرؤيوي لمختلف الأيديولوجيات التي ابتكرتها حضارة الإنسان، حدساً لعبثية الوجود. تتمثل هذه الرؤية بتلك المسألة في جدوى الوجود، و عبثية الوجود. إنها مساءلات للوجود نجدها في مسرحيات يوريبيدوس، و منطق سقراط، و رباعيات عمر الخيام. و قد عبرت عنها عبقرية شكسبير بلسان ماكبث: فيسأل و يشبه الوجود، أولاً بشمعة، ثم بممثل ينهي دوره فيزول:

«يزحف غد، و غد، و غد

بهذه الخطى البطيئة من يوم إلى يوم

إلى آخر لحظة مكتوبة للحياة

و كل أيامنا المضيئة أنارت للحمقى

الطريق إلى الموت المعقر

---

E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Library of Religion and Culture, 2 vols. ([New York: Harper, (٥) 1958]), and Johan Huizinga, *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance; Essays*, Translated by James S. Holmes and Hans van Marle, Meridian Books; M61 (New York: Meridian Books, [1959]).



انطفئي أيتها الشمعة القصيرة الأجل  
ما الحياة إلا ظل سائر، ممثل بانس  
يؤدي ساعته على المسرح بتبجح وحماسة  
ثم لا يُسمع منه شيء. الحياة حكاية  
يروها ممثل أخرق، مشحونة بالصخب والنزق  
ولا تعني شيئاً<sup>(٦)</sup>.

هذه مساءلة لواقع الوجود، ولذا تستمر في الزمن، بل تمتد معه، لأنها تعبر  
عن هموم سيكولوجية الوعي بهذا الوجود، ما زال هذا الوجود قائماً، وما زال هناك  
وعي يعي هذا الوجود. هذه مساءلة لا تخص نظاماً أو ديناً أو سلطة، لأن هذه  
الأخيرة طارئة في حضارة البشر، وإنما تخص تصادفية ظهور الوعي بالوجود نفسه.

لذا أقدمت القدرات الابتكارية التي تولدت مع تطور ظهور الإنسان العاقل  
و ابتكرت الحاجة الإستيطيقية. فأصبحت حاجة متأصلة في كيانه السيكلولوجي، أشبه  
بما عند الحيوانات التي تمارس الاستمتاع واللعب، كالكلاب والدولفين وبعض  
الطيور، مثلاً، وليس منحى إضافياً تابعاً للحاجتين القاعدية (Basic)، تتضمن الحاجة  
القاعدية: النفعية والرمزية.

وقبل أكثر من ثلاثة آلاف عام من الزمن نجد في ملحمة جلجامش، مختزلاً  
هائلاً يصف العلاقة بين عبثية الوجود والاستمتاع به. تنصح صاحبة الحانة الملك  
جلجامش وتقول له:

«إلى أين تسعى يا جلجامش  
إن الحياة التي تبغي لن توجد  
حينما خلقت الآلهة العظام البشر  
قدّرت الموت على البشرية  
و استأثرت هي بالحياة  
أما أنت يا جلجامش فليكن كرشك مليئاً على الدوام

---

(٦) وليم شكسبير، مكبث، ترجمة وتعليق صلاح نيازي.

و كن فرحاً مبتهجاً نهار مساء  
و أقم الأفراح في كل يوم من أيامك  
و ارقص و العب مساء نهار  
و أجعل ثيابك نظيفة زاهية  
و اغسل رأسك و استحجم في الماء . . . .  
و افرح الزوجة بين أحضانك  
و هذا هو نصيب البشرية<sup>(٧)</sup>

و هكذا، منذ أن ظهر الإنسان العاقل، ابتكر وظائف رئيسية لهذا الوجود ميزته عن باقي الحيوانات: أولاً، ابتكر صيغ العلاقات الاجتماعية. و ثانياً، ابتكر المصنعات التي يسخرها في تعامله مع متطلبات البيئة<sup>(٨)</sup>. و ثالثاً، ابتكر الصور التي يحملها في مخيلته عن عالم هذا البقاء الذي يسكنه و يجد نفسه فيه، أي ابتكر موقعاً واعياً لذاته في عالمه، فنقل وعي حالة البقاء المحض، و جعل منه وعي الوجود؛ أي ابتكرت قدراته الابتكارية و جودية الذات الواعية بذاتها. رابعاً، ابتكر صيغ الاستمتاع بهذا الوجود، فنقل وعي الوجود من واقعه العيشي، إلى وجود متضمن قدرات الاستمتاع. أو، بقدر ما هياً لنفسه تدريب و تنضيج قدرات الاستمتاع، و بقدر ما سخرها و استمتع بوجوده، يكون قد منح بهذا القدر قيمة للإنسانيته، و يكون قد ابتكر قيمة الإنسان. فأصبح وجود الإنسان الواعي عبارة عن سيرورات من ابتكارات لتفاعل جدلي بين متطلبات خصائص مادية البيئة الطبيعية والحاجة التي يعيها، و التي تبتكرها مخيلته.

فهو تفاعل يمكن أن نفهمه بكونه قوى كامنة في أربعة مقومات:

- ١ - القدرات الابتكارية التي يحملها الدماغ.
- ٢ - المناحي الغريزية التي تحملها سيكولوجية الإنسان.
- ٣ - القدرات الفسيولوجية التي يستورثها البدن.

(٧) طه باقر، ملحمة كلكامش، سلسلة الثقافة العامة (بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١])، ص ١٣٧-

(٨) Tools, Language, and Cognition in Human Evolution (conference), edited by Kathleen R. Gibson and Tim Ingold (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1993).



٤ - متطلبات البيئة المتعامل معها، سواء القائمة أو المتغيرة، أو المستحدثة من قبل القدرات الابتكارية ذاتها.

في حركة هذه المقومات الأربعة، يتحول التفاعل بين القدرات الابتكارية والمناحي الغريزية إلى طاقة تحرك سلوكيات الوجود. ومن جهة أخرى، يتحول مركب هذه الحركة، ويتجسد وتصبح خزيناً معرفياً وعاطفياً. فتؤلف ذاكرة الأيديولوجيات والكليجريات والطقوس والتقاليد، بما في ذلك ذاكرة الأديان وصيغ المعيش والعلاقات العائلية والاجتماعية ومختلف صيغها الفئوية. فتتفاعل هذه الذاكرة من القدرات الابتكارية، وتصبح فعالة وتنضج، بقدر ما تنهياً لها فرصة التنظيم والتدريب والتعليم، سواء بسبب جهد خاص، أم بسبب حالة تنظيم المجتمع المتفاعل معها.

فأخذ الإنسان قدرات الابتكار المتفاعلة مع الذاكرة، يستحدث وابتكر مصنعات، بما في ذلك العمارة والعربة والملابس وأدوات الطهو. وبقدر ما يحس بصفات الإبتمال المحملة على أشكال هذه المصنعات، وابتكر وينوع أشكالها، ويتأمل ويتفلسف فيها، وابتكر لها صفات وتعريف، وبقدر ما يمنحها أهمية بالنسبة إليه، أي يمنحها قيمة، فاصطلح عليها بالجمال والكمال والرشاقة والأناقة. واصطلح خلافاً لهذه القيم القبح، والبشاعة، والزيف وأداة نكد العيش. وهكذا تمكن الإنسان من إرضاء الحاجة التي يعيها، والتي يبتكرها ويتعرض إليها.

## ٢ - مقولات الحاجة<sup>(٩)</sup>

تتألف الحاجة عند الإنسان من ثلاث مقولات: النفعية، والرمزية، والإستيطقية، وهي مقولات متداخلة ومتفاعلة، ولكن لكل منها وظيفتها الوجودية: الحياتية والاجتماعية. ولذا فالحاجة، عند الإنسان، بطبيعتها هي مركبة. ما أصبح يتعين على الفرد إرضاء كل منها ككيان قائم بذاته، بعلاقة متوازنة بين وظائفها وأداة إرضائها، باعتبارها كياناً مركباً بالضرورة.

### أ - الحاجة النفعية

وظيفة<sup>(١٠)</sup> الحاجة النفعية هي تأمين بقاء البدن، إدامته ونموه وتكاثره، حيث تتضمن تأمين المأكل والحماية والراحة البدنية وملجأ المعيش اليومي.

(٩) حول ظاهرة الحاجة، انظر: الجادرجي، حوار في بنية الفن والعمارة، ص ٩٥ - ١١٥.

(١٠) الوظيفة (Function) في تأمين البقاء، هناك ثلاثة أنواع/ مقولات من الوظائف: النفعية والرمزية والإستيطقية، لكل حاجة هناك وظيفة يسخر المصنع ليكون أداة لإرضائها.





## ٢ - الحاجة الرمزية<sup>(١١)</sup>

وظيفة الحاجة الرمزية هي إرضاء متطلبات الحس السيكولوجي لعلاقات الذات الواعية بكيانها، حيث تحدد هذه العلاقات بموقع و مقام الذات بين الأشياء و الظواهر الطبيعية، و بين العلاقات و التراتبية<sup>(١٢)</sup> الاجتماعية، أي مركب هوية الذات. كما أن هذه الحاجة هي وعي سيكولوجي يواجه و يعالج مسألة بقاء و زوال كيان الذات؛ أي الوعي الوجودي بالحياة و الموت. و تؤلف وظيفة هذين الحاجتين: النفعية و الرمزية، ما نستخدمه بالوظيفة أو الحاجة القاعدية.

## ٣ - الحاجة الإستيطيقية

وظيفة الحاجة الإستيطيقية هي إرضاء متطلبات سيكولوجية الفرد في الاستمتاع بالوجود، فتمنحه قيمة، و معنى وجودياً حسياً مستمتعاً. و ذلك بعد ان يحصل تأمين البقاء عن طريق تحقيق إرضاء الحاجة القاعدية. فسيكون سؤال الذات: و ماذا بعد هذا البقاء غير الزوال؟! و ما أن يتحقق تأمين البقاء بإرضاء الحاجة القاعدية، ستمل سيكولوجية الفرد تكرار التعامل، و يصبح وعي الوجود حالة مملّة. بمعنى، أن واقع تأمين البقاء البيولوجي حالة تبعث السأم و العثية. هكذا ظهرت الحاجة الإستيطيقية، مع ظهور دماغ الإنسان العاقل، و تطور قدراته الابتكارية، كحاجة مستقلة، أسوة بالحاجة القاعدية، و تأصلت في سيكولوجيته.

فالدار، مثلاً، توظف لإرضاء الحاجة النفعية، كملجأ لتأمين الحماية من العوامل المناخية و من خطر العدو، إضافة إلى تأمين حيز للخلو و العزلة و خصوصية المعيش.

كما إنها ترضي الحاجة الرمزية لأنها توظف لتعبر عن موقع مقام الساكن في المجتمع بالنسبة للآخرين، أي توظف الدار للتعبير عن هوية الذات الساكنة فيها، و عن هوية الجماعة التي تقترن هويتها بمقام ذلك الساكن.

و أخيراً الدار أداة سرور و استمتاع بالنسبة إلى الساكن، و بالنسبة إلى المشاهد. لذا فالدار هي كذلك أداة تسخر في إرضاء الحاجة الإستيطيقية، و هي حاجة الاستمتاع بالوجود، و إلا من دونها، لأصبحت الدور التي نعيش فيها، و القرى

(١١) حول الحاجة الرمزية، انظر: الجادري، المصدر نفسه، ص ٣٤٥ - ٣٨٤.

(١٢) التراتبية الاجتماعية (Social Stratification or Social Hierarchy)، هي الكلمة الأدق من الهرمية الاجتماعية.



والمدن التي تتعايش فيها مع الآخرين، مادة جامدة بليدة، و أداة ضجر و سأم.

- الإستطبيقية إذن، ترضي حاجة حس و وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و سروره بنشوة هذا الحس. إن الأداة المادية لهذا الحس، هي صفة الإبتمال القائمة في علاقات التكوين الشكلي و التي يحملها بدن المصنّع.

- الفن هو تلك المصنعات التي تؤلف الأداة التي توظف في إرضاء متطلبات الحاجة الإستطبيقية، و التي تشمل القطع الفنية كالعمارة و النحت و الرسم و الخط، كما تشمل السلوكيات التي ترضي الحاجة الإستطبيقية كالرقص و الغناء و الرياضة و اللعب عامة.

- الجمال، هو تلك القيمة الحسية التي تمنحها ذاتية الفرد لمعالم المصنع و الأشياء، و التي بتعامل القدرات الحسية السيكولوجية معها، تنسر. و بهذا السرور و الاستمتاع، تكون قد منحت سيكولوجية الذات قيمة لوجودها. فالعمارة و القطعة الفنية النحتية و الموسيقى و العربة و غيرها مما يسخره الفرد و المجتمع في إرضاء متطلبات الحاجة المركبة هي مصنعات ابتكرها فكر، و فاعل رؤيته مع مادة خام، كانت المحصلة كيان المصنّع. فيظهر المصنع شكلاً ملموساً يتم التعامل معه، بهدف إرضاء حاجة ما.

إن بحث العمارة من غير اعتبار صفة الإبتمال و قيمة الجمال في سيكولوجية الفرد جزءاً متأسلاً في الدورة الإنتاجية، يصبح البحث مثالياً و غيبياً، و خارجاً عن واقعية مادية كيان الأشياء، و مادية وجودية الفرد الإنسان. لذا يكون من المفيد قبل أن نشير إلى المبادئ الرئيسية للدورة الإنتاجية، أن نشير إلى مقوماتها و حركاتها.

## ثانياً: الدورة الإنتاجية - مراحل الدورة الإنتاجية، ألياتها و مقوماتها

### ١ - آلية حركة الدورة الإنتاجية

إن البنيوية العامة لآلية الدورة الإنتاجية هي تفاعل ثلاثة أقطاب في علاقات جدلية :

#### أ - القطب الأول

الوعي بأن هناك حاجة ينبغي إرضاؤها، و يقترن هذا الوعي بدافع إرضاء هذه الحاجة، مع موقف سيكولوجي يمنحها أهمية بالقدر المناسب، بحيث يقرر استنفاد طاقة بهدف تحقيق إرضائها.

## ب - القطب الثاني .

التقنية الاجتماعية، و المتضمنة: المعرفة المكتسبة، و قدرات الابتكارية المستورثة، و المادة الخام، و قدرات جسم الإنسان في الحركة، و الطاقة المتوافرة طبيعياً.

كلا القطبين يظهران للوجود، و يصبحان أقطاباً فعالة في تحريك الدورة الإنتاجية، حينما تقدم سيكولوجية الفرد و تحرك هذين القطبين، فتفاعل. يحصل هذا ضمن تركيب دورة إنتاجية، ضمن تنظيم اجتماعي معين، و في زمن و مكان محدد. لذا فالدورة الإنتاجية هي ضمن زمن التاريخ، لا تظهر أقطابها المتفاعلة كمقومات خارج زمن التاريخ.

لذا، فالإنتاج، و مصنعاته، كالعمارة، تمثل المجتمع، و تعبر عن الحضارة التي يبتكرها لنفسه.

إنها حركة حيث يقدم الكواز و يفاعل الطين في حالته الخام، بهدف تغيير هذه الحالة و ابتكار الشكل الذي يكون في مخيلة الكواز، و الذي يؤلف هدف الحركة. في هذه الحركة، تؤلف خصائص المادة، بحالتها المستقرة/ قوى العطالة، قوى تقاوم حركة الكواز. لذا يستنفد الكواز الطاقة المناسبة لإخضاع الخصائص لتأخذ الشكل المطلوب. و بهذا التفاعل المركب من مخيلة الكواز و الطاقة المستنفدة، يكون الطين قد تقولب و أخذ شكلاً مصنوعاً، يحمل معالم تعبر عن مخيلة الكواز و قدراته المعرفية.

إن كفاءة الدورة الإنتاجية، في تحقيق صفات الإبتمال لشكل المصنعات، هي التي تحقق ظهور الحضارات بقدر ما تكون دورات كفوءة و ملائمة في زمانها و مكانها. عكس هذا، بقدر ما تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق أداء كفء، ستخفق و تخسر موقعاً مناسباً في آليات المنافسة. لذا ستتخلف، و تزول و تستبدل بغيرها، و معها يكون مصير الحضارة التي تنبني عليها.

## ٢ - قدرات الابتكار و الذاكرة

هناك علاقة متداخلة بين هاتين القدرتين : الابتكار و الذاكرة.

إلا أن العلاقة بين الذاكرة و الابتكار ليست علاقة بسيطة مباشرة، و إنما شديدة التركيب و التعقيد، لأن وظيفة كل منهما تختلف عن الأخرى. فتفاعلهما، يفرض كل منهما على الأخرى شروط التفاعل، فتحدد أو تنشط أو تشوه أو توسع أو تنضج قدرات الأخرى.



فالابتكار له القدرة على ابتكار المعرفة، و الذاكرة لها القدرة على حفظ تلك المعرفة.

و بتقديم أداة الذاكرة و توسعها، تتقدم قدرات الابتكار و تبتكر أداة حفظ الذاكرة. و يتمثل هذا بابتكار الأنماط حيث يظهر بصيغ الإيقاع و التناغم و الوزن، و التي تنبني عليها بنية سلوكيات فنون الغناء و الرقص و الرسم و الشعر. كما تبتكر قدرات الابتكار أداة التوثيق عن طريق شكل المصنعات، متمثلة بالكتابة و النحت و العمارة و الرسم و مختلف المصنعات الأخرى. بهذا يوثق المجتمع و يحفظ مختلف ما يبتكر من أيديولوجيات و تقنيات الإنتاج و كلجريات الأديان و الشرائع و القوانين و الأساطير و الطقوس، التي توظف في تنظيم العلاقات الاجتماعية، و سلوكيات أفراد المجتمع.

هذه العلاقة بين القدرتين: الذاكرة و الابتكار، هي التي تفسر لنا ظهور تنظيم و إدارة العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك رؤية الأيديولوجيات و الأديان و الآلهة و أنظمة السلطة و غيرها من الأنظمة، و كذلك ابتكار مختلف المصنعات في الزمن. فتظهر كل من هذه للوجود، و تصبح فعالة، فتتضح، و ينتهي زمنها ثم تزول، و يظهر غيرها و يستبدلها. إنها الآلية نفسها، في صيغتها الإيجابية التي تؤدي إلى ظهور الحضارات الجديدة، و بصيغتها السلبية تؤدي إلى تجميد تطور الحضارات و بالتالي إلى انحطاطها و زوالها، فيحصل استبدالها بحضارة أخرى، أو زوال ذلك المجتمع.

### ٣ - تفعيل الابتكار و الذاكرة

إن القدرتين: الابتكارية و الذاكرة، هما من القدرات المستورثة بيولوجياً، غريزياً، و تبقى كامنة سابتة، و لا تؤلف سلوكيات أو معرفة أو قدرات إنتاج، و إنما إمكانات محتمل في انتظار تفعيلها. أي، لا تتحرك و لا تفعل القدرات، ما لم تنشط. إنها إمكانات Potentialities<sup>(١٣)</sup>، إن لم تحرك، و تُثَر، و تدرب و تهذب، ستبقى قدرات فجة، غير مهذبة. لذا، على المجتمع أن يهيئ الظروف المناسب لتفعيل هذه القدرات.

بيئة مجال تفعيل هاتين القدرتين، متعددة، و ربما أهمها: أولاً، صيغة التعليم، ثانياً، حرية الإرادة، ثالثاً، البيئة الإستيطيقية لوجود الذات، رابعاً، الموقف من الإنتاج. و تتداخل هذه المجالات و تؤلف بتداخلها البيئة الحسية و المعرفية و التعليمية التي يتعامل الفرد ضمنها و معها.

(١٣) حول ظاهرة الإمكان، انظر: الجادرجي، المصدر نفسه، ص ٣٠٥ - ٣٢٦.



لذا على المجتمع إن يهيئ الظروف المناسب، و الفرص المتضمنة فيه، ليتمكن الفرد المعين من أن يقوم بتحريك قدراته الذاتية المستورثة. فيتقدم و يفاعل الكلجريات القائمة، و يبتكر الجديد منها و التي تتضمن التدريب و الثقيف و التعليم. و يقوم بترويض هذه القدرات و تنظيها ليتمكن من تحقيق صفة الإبتمال في الإنتاج. و من هنا يصبح كياناً فعالاً مبتكراً. من غير تحريك هذه القدرات و تدريبها و تهذيبها، ستبقى سابتة كامنة، جامدة، متبلدة. كان هذا وصفاً لأهمية تحريك القدرات الابتكارية عن طريق التعليم و التدريب، و الآن، ننتقل و نشير إلى حرية الإرادة بكونها مجالاً أساسياً في تفعيل قدرات الابتكار و الذاكرة.

لأن الابتكار الذي يتحقق، كان من الممكن أن لا يحصل، و يأخذ بدائل أخرى مبتكرة. فالبدائل لا تؤلف حالة قائمة، فتكتشف، و إنما حالة تبتكر من قبل قدرات الابتكار. فالابتكار هو انتقال من المعروف و القائم، إلى اللا موجود أصلاً، و اللا معروف؛ إنه ابتكار من لا شيء. و لكنه فعل ينبني على قاعدة ظرف التعامل، و أساساً على خصائص المادة، و حصراً ضمن القدرات التي من الممكن أن تحقق التغير في ذلك الظرف. فابتكار شكل الكرسي يكون محدداً بمتطلبات البدن، و بخصائص المادة التي يصنع منها، و لكن بدائل الشكل غير قائمة في الوجود، ما قبل الابتكار، فالابتكار عملية توليد من اللا موجود، و لكنها تنبني على واقع مادي و ظرفي قائم. هذا التفاعل و الفعل يحصلان ضمن الظرف الذي يهيئه المجتمع لهذا الفرد المبتكر. من غير هذه الفرصة التي يهيئها المجتمع لا يتمكن الفرد من تحقيق الابتكار. أو غالباً لا يحصل تحريك الفرد و يعي أن هناك مطلباً جديداً ينبغي إرضاءه، من غير ظرف الإثارة.

إن أي تعامل مع البيئة يهدف إلى تأمين البقاء، يتعين بالضرورة أن يتضمن القدر المناسب من معرفة قائمة في الذاكرة، كمرجعية معرفية. و تؤلف هذه المعرفة ذاكرة فعالة بقدر ما تكون متوافقة مع متطلبات خصائص المادة و البيئة: سواء منها الاجتماعية أم الحياتية أم الطبيعية. و بقدر ما يكون التعامل غير متوافق فإنه سيشغل طاقات غير ضرورية. و بهذا القدر سيصبح التعامل عاطلاً، أو سيعجز بالقدر نفسه عن تأمين البقاء، و غالباً بالمقارنة في مجال المنافسة مع الغير.

إن آلية الحس بصفة الإبتمال، هي سيرة منح قيمة لهذه الصفة، و هي تحريك القدرات الطبيعية للحس بالإبتمال التي يستورثها الفرد طبعياً. في الوقت عينه، هي تحريك ما تحمل الذاكرة من تجربة سابقة و تراكم من خبرة التعامل و الحس بصفة الإبتمال. و من غير تفعيل هذه القدرات الطبيعية و تفعيلها مع الذاكرة، و تداخل اقتران التفعيل الآتي مع الذاكرة، ستعجز قدرات حسية الفرد



عن التعامل مع الأشياء المصنعة و الطبيعية و القدرة على الحس بصفات الإبتمال.

#### ٤ - الدورة الإنتاجية

تنبني الدورة الإنتاجية على تفاعل جدي/ سببي بين مقرررين مستقطبين : الأول الحاجة الاجتماعية و الثاني التقنية الاجتماعية. يتضمن المستقطب الأول، الحاجة المركبة بمقولاتها الثلاث التي أشرنا إليها سابقاً. و يتضمن المستقطب الثاني، المتضمن: الفكر و الحس و الحدس و المعرفة و المهارة و المادة الخام و الطاقة المسخرة، و غيرها من مقومات التقنية الاجتماعية، و كل ما له علاقة بقوى تحريك الدورة الإنتاجية.

#### - مراحل الدورة الإنتاجية

تتألف الدورة الإنتاجية من أربع مراحل، و هي المراحل ذاتها حيث يتحقق تحويل المادة الخام إلى الشكل المصنّع، كما هي المراحل حيث يتحقق إيصال المعلومات من المرسل إلى المرسل إليه، و يتحقق إرضاء الحاجة :

##### (١) المرحلة الرؤيوية (Perception)

الحس و وعي حاجة ما، أو ابتكار المخيلة حاجة ما جديدة، مثل ابتكار شكل محتمل لمصنع يمكن أن يوظف في تلقي مجدي.

##### (٢) مرحلة التصنيع

يقوم المصنّع و يوظف قدراته المعرفية و الحسية، التقنية التي يتعامل بموجها، و يفعل الرؤية التي يتلقاها من المرحلة الأولى، و يفعلها مع المادة الخام. و بهذا يسخر طاقاته البدنية و الذهنية، مثل تلك الطاقات المستخرجة من مصادر طبيعية خارج بدنه، فيحصل تحول المادة من حالتها الخام، إلى شكل المصنّع.

##### (٣) مرحلة التلقي (Reception)

يقوم المتلقي بتفعيل المصنّع، و عن طريق هذا التفعيل، الملموس و المحسوس يتحقق ظرف إرضاء الحاجة.

##### (٤) مرحلة التغذية الاسترجاعية (Feedback)

تقوم مرحلة التلقي، غالباً كمجموعات، و تنظم خبرتها في إرضاء الحاجة المتحققة ضمن ظرف تفعيل المصنّع، و تنقل هذه الخبرة إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة. و تصبح ذاكرة فعالة ضمن الدورة الإنتاجية.





إن كفاءة الدورة الإنتاجية في تحقيق صفات الإبتمال لشكل المصنعات، هي التي تحقق ظهور الحضارات بقدر ما تكون دورات كفاءة، و ملائمة بالنسبة إلى زمانها ومكانها. عكس هذا، بقدر ما تعجز الدورة الإنتاجية عن تحقيق أداء كفء، ستخفق، و تخسر موقعاً مناسباً في آليات المنافسة. لذا ستتخلف الدورة، و تزول و تستبدل بغيرها.

## ٥ - التعليم و تطور برديات Paradigm<sup>(١٤)</sup> حضارة الإنسان

بين أهم مقومات و صفات التعليم في الدورة الإنتاجية أن يتضمن المعرفة العامة لخصائص الظواهر و المادة. إن شرط هذه المعرفة لتصبح مجدية في ديناميكية المنافسة، و تكون فعالة في مجال الإنتاج و بناء حضارة المجتمع المعين، أن يكون مضمونها متمتعاً بموقع منافس جيد في ديناميكية المنافسة لحضارة الإنسان بعامة، هذا بخاصة بقدر ما أصبحت الحضارات متداخلة. لهذا السبب، نجد أن الإنتاج المتقدم نسبياً في ديناميكية المنافسة، و ضمن أي حضارة كانت، سيكون ضمن بردية حضارية متقدمة بالنسبة إلى الحضارات الأخرى. كما يكون متقدماً في دور المنافسة و المقارنة بالنسبة إلى إنتاج البرديات الأخرى، و الفعالة في تطور و تقدم حضارة البشر.

تحصل نسبة تقدم الإنتاج، سواء أكان في العمارة أم في مختلف الفنون و المصنعات الأخرى، ضمن البردية المعرفية الفعالة، و مقارنة بالقدرات المعرفية التي تحققها برديات الحضارات الأخرى.

\* البردية (Paradigm) هي ذلك الإطار الحضاري السيكولوجي الذي يحجز فكر الجماعة/ المجتمع، ضمن أيديولوجية معينة معتمدة من قبل مؤسسات و منظمات قيادة المجتمع، المتمثلة بالدينية و السياسية و التعليمية و الإعلامية، و غيرها من القوى، بما في ذلك الكثير من الكلجريات (Culture) الفعالة. فنصبح الأيديولوجية الفعالة في المجتمع، رؤية للوجود و صيغ الإنتاج و إدارته و علاقاته، شبكة معرفية و اجتماعية، متعذر تجاوزها سيكولوجياً و اجتماعياً، إلا بجهد ثوري و معنوي، يقدم عليه البعض من قادة المجتمع. لقد اصطلح على هذا الإطار السيكولوجي و المعرفي بالبردية. و النقلة (Leap) هي تغير حضاري من بردية لأخرى، لذا لها أهميتها التاريخية و الحضارية.

لذا، نجد الإنتاج ضمن الحضارة العباسية مثلاً، متمثلاً بإنتاج الأقمشة

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science; v. 2, no. 2, 2<sup>nd</sup> ed., enlarged (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970).



و المصنعات المعدنية و العمارة كان متقدماً نسبياً على ما حققته حضارات زمانها، و يضاهاها. فكان إنتاج هذه الحضارة في القرن التاسع و العاشر متقدماً، لأن البردية المعرفية التي كان المجتمع يتعامل بموجيها متقدمة بالنسبة إلى الحضارات البيزنطية و الكارولونجية (Carolingian)<sup>(١٥)</sup>، التي كانت قائمة في أوروبا المسيحية آنذاك.

ففي القرون الأولى من العصور التي اصطلح عليها بالقرون الوسطى، حتى القرن الثالث عشر، كانت الحضارة العباسية، و ما تتضمن من معرفة في مجال الإنتاج، معرفة مدعمة بمعرفة متقدمة في مجالات الفلك و صناعة المعادن و الطب و الفيزياء و الرياضيات، بالمقارنة مع ما كانت عليه في أوروبا المسيحية اللاتينية.

## ٦ - الأيديولوجية و التعليم

بين أهم القوي الاجتماعية التي تصطدم مع تغير المعرفة الإيديولوجية القائمة، و بخاصة بصيغها الدينية. لأن المنظمات الدينية، بقدر ما تجمد التطور المعرفي، و تستمر في اعتماد المعرفة السابقة، تجدد نفسها على طرفي نقيض مع تلك المعرفة المستحدثة. كما إن هناك تداخلاً بين الأيديولوجية القائمة و صيغ التعليم، و هي صيغ كانت قد ابتكرت أصلاً لتؤلف قاعدة معرفية لدعم الأيديولوجية، و ترويجها و الدفاع عنها. لذا فالتجديد في المعرفة يتعارض مع قاعدة المعرفة القائمة.

يحصل هذا العجز بقدر ما تفقد القيادة اللاهوتية قدراتها على استيعاب متطلبات المعرفة الجديدة، و التكيف معها. لذا، تكتفي هذه القيادة بما لديها من معرفة، و لاسيما إذا شعرت بأن التغير في المعرفة سيهدد مقامها و قيادتها في المجتمع.

كما يتمثل هذا العجز بصيغة أخرى، و هي ظهور ردود فعل لاعقلانية، و أحياناً عنيفة، ضد التطور المعرفي، و ذلك لتغطية عجز قادة المجتمع عن استيعاب متطلبات التغيير في المعرفة. و يتمثل هذا بعجز الحضارة العباسية، فظهرت في ذلك المجتمع حركات تنكر التقدم المعرفي، و قد تمثلت هذه الحركات بموقف أبي حامد الغزالي من المعرفة، و الفلسفة بعامه، في القرن الحادي عشر. و إن اعتبرنا أن هذه الحركات الرافضة للتطور المعرفي بدأت و قد تمثلت بإدارة سلطة الخليفة المتوكل، في القرن التاسع، فقد بالغ بالرفض المعرفي أبْن تيمية، في القرن الثالث عشر. فكان له تأثير فعال في رفض التطور المعرفي، و لم يزل تأثيره قائماً حتى الآن. إذ عجزت قدرات هذه الحضارة عن مواكبة النقلات المعرفية التي حققتها أوروبا اللاتينية منذ القرن الحادي عشر؛ لأن هذه النقلات تطلبت تغييراً جذرياً في تكوين رؤية

---

(١٥) الكارولونجية: السلالة الحاكمة في فرنسا في القرنين الثامن و التاسع.



الأيدولوجية الفعالة. و يتمثل هذا العجز في الرؤية برفض السلطة العثمانية قبول تقنية الطباعة لمدة ثلاثة قرون.

## ثالثاً: تطور القدرات الإستيطيقية في العالم الإسلامي

### ١ - مقدمة ، اعتماد المقارنة الحضارية

حينما نسعى للتعامل مع مصنعات ابتكرتها الحضارة العربية - الإسلامية ، كالتى نجدها في الفخار ذي البريق المعدني (Luster Tiles) في القرن الثامن ، و الجصيات في سامراء القرن التاسع ، و الزجاجيات منذ القرن الثالث عشر ، أو الطوس البرونزية منذ القرن الرابع عشر ، و الخشبيات المتضمنة أشكالاً هندسية و نباتية التى ظهرت في أبواب و محاريب كثير من الجوامع و القصور و المدارس و الخانات منذ القرن العاشر ، و ليس أقل أهمية المقرنص الذى ظهر و امتد من الشرق الأوسط إلى قرطبة ، التى نتأملها ، و نستمتع بجمالها. و نحن بهذا الاستمتاع نمنح قيمة لصفات الإبتمال التى تحملها هذه المصنعات و نحسها في أشكالها ، لأننا نكون قد أدركنا ، بمعرفة و حس و حدس لصفة الإبتمال القائمة في هذه الأشكال.

إن المقارنة بين صفات الإبتمال المحملة على أشكال المصنعات ، و الحس بها و منحها أهمية ، و الاستمتاع بجماليتها ضمن الطراز نفسه ، سواء في شكل مصنعات تؤدي الوظيفة نفسها ، أو مصنعات ترضي حاجات أخرى ، تؤلف مقارنة مهمة. تؤهلنا هذه المقارنات إلى التعرف على القدرات الحسية و المعرفية التى حققتها الحضارة المعينة مقارنة بأخرى ، و توسع قدراتنا للتعرف إلى كل منها ، و تهيب لنا مرجعية موسعة نستخدمها في تقييم صفات الإبتمال القائمة في مصنعات عمارة الحضارة المعينة. هذا و بخاصة بقدر ما نوسع هذه المقارنات و نقرنها بصفات إبتمالية لأشكال الظواهر الطبيعية المتمثلة بأشكال الزهور و أبدان الحيوانات و الغيوم و الأنهر ، و غيرها من الظواهر ، و التى بحكم كونها ظواهر طبيعية فكل من حالاتها تؤلف حالة لصفة مبتملة ، كما أشرنا سابقاً.

إن دراسة طراز الحضارة العربية - الإسلامية مفيد ، و أهميته في أنه يبين لنا القدرات الابتكارية و الحسية و المعرفية التى ظهرت و تطورت ضمن مراحل تطور الحضارة نفسها. و مع نظرة عامة لما ابتكر هذا الطراز من صفات إبتمالية ، نجد أنه ابتكر و طور و نضج في القرن التاسع ، و امتد إنتاجه حتى نهاية القرن التاسع عشر. أي ، عشرة قرون من غير أن يحقق نقلة ، أو نقلات متعددة في صفات الإبتمال ، أي في سمات أشكال المصنعات ، أو في التقنيات المسخرة في الإنتاج. لقد حصل تجميد



عام لتطور الطراز، بالرغم من أنه ابتكر طرزاً محلية متعددة عمت و تنوعت بدورها بطرز ثانوية، و امتدت ضمن كامل حدود الإمبراطورية الإسلامية، و خارجها، من الصين إلى إسبانيا.

لهذا السبب، فإن حصر المقارنة ضمن الطراز نفسه، بالرغم من أهميته، لا يدلنا على موقع هذا الطراز، و أهمية ما حقق من صفات إبتعالية، بالنسبة إلى تطور عمارة حضارة الإنسان. لذا تبقى مقارنة مثل هذه، بهذا المفهوم، مقارنة مقصورة و ناقصة. هنا مصدر أهمية مقارنة طراز حضارة معينة بطرز الحضارات الأخرى، و بخاصة مقارنة النقالات المعرفية و الطرزية التي حققتها هذه الحضارات في الحقبة الزمنية ذاتها.

مقارنة طراز الحضارة العربية - الإسلامية بحضارة أخرى، كالصينية، مثلاً، للفترة التاريخية نفسها، سيؤلف مقارنة مفيدة جداً، و لكنها تتطلب الخوض في بحث معالم متعددة، و مراحل تاريخية غير متزامنة، و هذا يزيد البحث تعقيداً. و ذلك لأن التكوين الأيديولوجي لهاتين الحضارتين، و تطور أحداثها الاجتماعية و السياسية متباينة تماماً. بالرغم من أن كليهما انبنى على بنىوية الإنتاج الزراعي. لذا ابتكرت كل من هاتين الأيديولوجيتين كالجريبات و طقوساً و صيغاً للمعيش، متباينة عن الأخرى، في كثير من علاقاتها الإنسانية و الإنتاجية. لذا سيكون من المفيد أن نحدد المقارنة مع حضارة مشابهة في تكوينها، و في تماس معها، أي الحضارة المسيحية.

لقد ظهرت هاتان الحضارتان: المسيحية و العربية/ الإسلامية، و انبنتا على أيديولوجية مشابهة، أو رؤية للوجود متطابقة من حيث مصدر المعرفة - القدرة الإلهية. هذا ما يسهل علينا البحث. إن وظيفة الأيديولوجية هي تهيئة رؤية عامة شاملة، سهلة الفهم و التداول و الترويج بين عامة الناس، تتمثل بالأديان، و الرؤية السياسية الشمولية. بما أن القاعدة الأساسية لأيديولوجية هاتين الحضارتين متشابهة، هذا ما يسهل علينا المقارنة في مجال العمارة، و الإنتاج عامة. و يساعدنا في التركيز على المقومات الطرزية و ظروف ابتكارها.

ما أن تبتكر أيديولوجية معينة، و تصبح مستقرة، حتى تبتكر عندئذ كالجريبات متعددة تقوم بوظيفة دعم رؤية الوجود التي تروج لها و تعتمد عليها. فتقوم هذه الكالجريبات بوظيفة إدارة سلوكيات أفراد المجتمع و العلاقات فيما بينهم. و تنتظم هذه الكالجريبات بمؤسسات و منظمات في مختلف مجالات العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك: التعليم، علاقة السلطة بالرعية، علاقة الذكور بالإناث، صيغ التكاث، تربية الأطفال، تنظيمات العمل الحرفي، صيغ الاستمتاع بالوجود، صيغ التجارة، البحث المعرفي، تراتيبية التفاضل الاجتماعي، مؤسسات العدل، الموقف من



الأيدولوجيات الأخرى، المنافسة والمشاركة، تناول الأطعمة والموقف من صيغ تناولها، وغيرها من الكلجريات التي تنظم سلوكيات أفراد المجتمع. كما أشرنا إلى أن هذه الكلجريات تبتكر الطقوس التي تدعم ممارسة هذه السلوكيات، وتجعل أفراد المجتمع مندمجين بها عن طريق إسهام أفرادها، والمتمثلة بطقوس الصلاة، والمهرجانات، والأعياد وغيرها.

لذا سنشير إلى عمارتين، ونقارن بين الحضارتين اللتين ابتكرتاها، وهما: عمارة الحضارة العربية - الإسلامية و عمارة الحضارة المسيحية - اللاتينية في أوروبا. ذلك بقدر ما يتعلق تطور الموقف من العمارة بعمامة والحاجة الإستيطيقية بخاصة، ضمن تطور الحس بقيمة الجمال في كلا الحضارتين.

قبل أن ننتقل إلى وصف مقارن لهاتين الحضارتين وما تتضمنان من أيدولوجيات مشابهة وتأثيرها على العمارة، سيكون من المفيد أن نشير هنا إلى أننا لا نشير إلى الحضارة اليهودية. هذا بالرغم من أن مصدر الكثير من الأساطير التي جاءت في القرآن هي في التوراة لا الإنجيل. وبالرغم من أن مصدر بعض الكلجريات اليهودية قد اعتمد من قبل الأيدولوجية الإسلامية، كالختان وبعض مظاهر الموقف من الطعام. (إن سبب إهمالنا لهذه الحضارة الأخيرة، هو أنها انبثت على أيدولوجية حصيرية Exclusivity/ حقوق مقصورة. لذا لم تتمكن من تأسيس دولة موسعة أو إمبراطورية، لتؤلف قاعدة لتطور معماري متميز يمتد في الزمن، بالمقارنة مع الحضارتين المسيحية والإسلامية). حيث تمكنا من بناء حضاري في عصور مترامنة، لمدة تقارب عشرة قرون: من القرن التاسع حتى القرن التاسع عشر.

قبل أن نقدم على هذه المقارنة، سيكون من المناسب، أن نبين أننا لا نتكلم أو نقارن عمارة إسلامية بعمارة مسيحية. مثل هذه العمارة لا وجود لها. إنما نتكلم عن حضارتين تمتلكان قاعدة أيدولوجية متشابهة. فالدين هو رؤية للوجود، وهذه الرؤية تبتكر كلجريات، تقوم بدورها بابتكار الفنون والطرز. لذا من الممكن أن تبتكر كل من هذه الأديان كلجريات متعددة، وكل منها تبتكر طرزاً متعددة، بينما العقيدة الدينية، تستمر هي ذاتها، إلى أن تحصل نقلة أيدولوجية فيستبدل الدين بدين آخر.

## ٢ - الأساس الأيدولوجي للحضارتين: المسيحية والإسلامية

### أ - أيدولوجيات التوحيد

الأساس الأيدولوجي لكلتا الحضارتين، المسيحية والإسلامية هو دين التوحيد، المصطلح عليه أحياناً بالإبراهيمي. يرجع تاريخ تطور رؤية التوحيد، أي توحيد العبادة



بإله واحد، إلى مفاهيم تبلورت في حضارات متعددة. وقد ظهرت هذه الرؤية، و تبلورت مع ظهور السلطة المركزية في إدارة المجتمع، و مع ظهور الإنتاج الزراعي. وقد تداخل تطور هاتين السلطتين، مركزية إدارة المجتمع، و مركزية العبادة، و ذلك بهدف دعم كل من هاتين المركزيتين إحداها للأخرى. فظهر أولاً إله المدينة، ثم إله السلطة المركزية، و أخيراً إله الإمبراطورية مع ظهور الإمبراطوريات الكبرى، و قد تمثل هذا بالإله مردوخ و آشور في حضارة وادي الرافدين، و زيوس كبير الآلهة الإغريق. و لكن ظهور آلهة المدينة أو الدولة هذه لا يتعارض من الآلهة المتعددة القائمة في المدينة نفسها. و كان الفرد حراً في اختيار عبادة أحد الآلهة القائمة في المدينة، شرط أن تخضع هذه العبادة للإله المركزي المعتمد من قبل السلطة.

ربما كانت أول محاولة من قبل السلطة إعلان الإله الموحد، في عصر الفرعون اخناتون (Ikhnaton) في القرن الرابع عشر ق.ع.<sup>(١٦)</sup>، بعبادة الإله أتون. و قد ألغيت هذه المحاولة بعد وفاته، مع مقاومة شديدة من قبل منظمات المعابد المصرية بعامه. و لكن هذه العلاقة بين المركزيتين السلطة و إله الدولة، ظهرت بصيغ أخرى، لاهوتية و فلسفية في عصور لاحقة، و تثبتت بظهور الرؤية الإلهية الوحداية.

ظهرت رؤية توحيد الآلهة، أو الأصح أن نقول الاعتراض على تعددها كموقف منطقي، في الفلسفة الإغريقية في مفهوم سقراط إلى الآلهة، و نظرية المثال عند أفلاطون، كان هذا في القرن الخامس ق.ع.

أما في مجال التنظيم اللاهوتي، فظهرت الزرادشتية بمفهوم توحيد العبادة بقوتين، إله الخير اهورا مازدا، و إله الشر اهريمان، أي ثنائية القوى، و كلاهما يؤلفان وحدانية القوى. لا يوجد زمن تاريخي واضح لظهور هذه الرؤية، و لكن المؤكد أنها ظهرت قبل المسيحية و اليهودية بعدة قرون. تختلف الزرادشتية عن رؤية اخناتون، في أنها رؤية تتضمن رؤية للوجود و ما بعد الوجود، أي رؤية للعالم الآخر، و كيفية محاسبة الفرد بعد الوفاة، و امتحانه عن طريق مروره بجسر مستقيم حيث يعبر عليه الأفراد الخيرون، و يسقط الشرير في هوة تعذيب أبدي. المهم في هذه الرؤية، توحيد جميع قوى الظواهر بثنائية مركزية، و لذا اتصفت بكونها نظاماً وحدانياً، اعتمد و امتد في الزمن. و لكل من هذين الإلهين في هذه الثنائية المتصارعة، هناك بانثيون (Pantheon)<sup>(١٧)</sup> كامل، متكون من ملائكة و أرواح.

(١٦) ق.ع. = قبل عهدنا، أي عهد التقويم المعتمد.

(١٧) مجلس الآلهة فوق الجبال عند الإغريق و في السماء في أديان وادي الرافدين، السومرية و البابلية، كما في مختلف الأديان الوحداية.





بعد الزرادشتية جاءت الديانة اليهودية و ظهرت في فلسطين، قبل حوالي قرنين من المسيحية، و قد تضمنت عبادة يهوا، و هو إله وحدوي. ثم ظهرت الديانة المسيحية في فلسطين التي تتضمن كذلك إلهاً وحدوياً. و مع المسيح، هناك بانثيون كامل من الملائكة. و قد تطور و توسع هذا البانثيون مع توسع المسيحية و اعتناقها من قبل شعوب متعددة، أدخلت آلهتها المحلية ضمن الرؤية المسيحية بصيغ قديسين.

بعد المسيحية ظهرت المانوية في بابل في القرن الثالث، و التي انبنت رؤيتها على البوذية و الزرادشتية و المسيحية، في رؤية عالم ينبني على خصام بين الخير و الشر، كذلك رؤية ثنائية القوى<sup>(١٨)</sup>. بعد المانوية بثلاثة قرون ظهر الإسلام، مع مركزية واضحة للوحدانية، و كغيره تضمن بانثيوناً متكوناً من الشيطان و جبرائيل و عدد كبير من الملائكة، وبالتالي الحوريات.

إن رؤية الوجود المتضمنة في الأيديولوجية المسيحية و الإسلام تقع ضمن تطور أيديولوجي دام عدة قرون من الزمن. و جاءت محصلة لظروف العلاقة بين مركزية الدولة و منظمة اللاهوت، و الإشكالات الاجتماعية التي ظهرت مع توسع و تركيب دولة الإنتاج الزراعي: و لذا تضمنت كل من هذه الرؤية وعداً بخلصية (Salvation) للفرد و للجماعة؛ و الخلاصية هي الوعد بعالم آخر مستقبلي مريح و سرمدى. و من الملاحظ أن توحيد الآلهة في الزرادشتية و المانوية، أو الإله الواحد في اليهودية و المسيحية و الإسلام، و بالرغم من الإعلان الواضح جداً في الإسلام، «لا إله إلا الله»، فإنها كلها في واقعها ليست توحيداً محضاً (Monotheism)، و إنما رؤية بما اصطلح عليها بالوحدانية (Henotesim)، لأنها تضمن الثنائية، متمثلة بوجود الشيطان كقوة ثنائية مع الله، كما تتضمن بانثيوناً متوسعاً معتمداً ضمن الأيديولوجية، متمثلة بالملائكة و غيرهم.

بعد هذا العرض المختزل لتطور رؤية الوحدانية، يمكن لنا الآن أن نسأل: ما هي أهم مبادئ هذه الرؤية و تأثيرها على تطور الإنتاج؟ ربما أهم هذه المؤثرات ثلاثة:

(١) أن حصر السلطة بإدارة مركزية، لا يؤدي تلقائياً إلى حصر المعرفة بهذه السلطة. فقد جاءت رؤية الوحدانية لتقوم بهذه الوظيفة، أي أبعدت مصدر السلطة عن الإنسان الفعال، سواء في مركز السلطة أم خارجها، و بهذا حجبت عن أفراد

---

(١٨) و حيث سيتغلب نور السماوي و الخير، و الذي ينزل إلى القمر و الشمس. و قد اعتبر أصل الإنسان من الشيطان، و قوى الظلمات، و سيحصل الخلاص من النور الذي يكمن في الإنسان، و سيعود بواسطته إلى الله، و تجس الظلمات في جهنم. سيحصل هذا عن طريق التزهد في المعيش.

المجتمع حق ابتكار المعرفة بهدف إدارة المجتمع. إن أهمية هذه الرؤية الوجدانية، في أنها أمنت للمجتمع أنظمة مستقرة، لمجتمع زراعي، أصبح شديد التعقيد، مع سلطات قيادية مركزية متغيرة، مقارنة مع مجتمع الصيد.

إن قاعدة إنكار حق المجتمع عن التفكير والمساءلة، كانت بتهيئة نصوص تعبر عن إرادة وجدانية، وهذا تصبح المعرفة المتضمنة فيها أساس المعرفة، وتفرد بخاصة إذا تم دعم هذه النصوص برؤية لاهوتية تفترض أن هذه النصوص تتضمن كامل المعرفة. هكذا استقرت معرفة إدارة المجتمع، فتبعاً لها استقر تكوين المجتمع، أو تحفف الارتباك الحاصل بسبب التطور السريع الذي أخذ يحصل مع الإمبراطوريات الزراعية، وبخاصة في مجال إدارة الأحوال الشخصية والرؤية العامة للوجود. ولكن هذه الرؤية جعلت أي تطور معرفي مستقبلي يتعارض مع هذه النصوص وغير مقبول ومنبذاً، ومعرضاً للعقاب.

(٢) لا يوجد هنالك تناقض بين النصوص المعتمدة لإدارة المجتمع، والتي تعبر عن الوجدانية، والمعرفة التي تتضمنها، والمعرفة الحرفية التي كانت قائمة وفعالة في المجتمع الزراعي. إن المعرفة التي يسخرها الحرفي البسيط في الإنتاج تنبني في آليات مخاضات المنطق المستخدم في سيرورات الدورة الإنتاجية. من غير هذا المنطق سيعجز التصنيع عن تحقيق صفة الإبتمال.

إن رؤية المجتمع التقليدي بعامة للإنتاج، وما تستنفده من طاقة، وكذلك واقع المعرفة عامة، تستند إلى معرفة أنلوجية (Analogue)؛ أي المعرفة عن طريق التشابهات. لذا، لا تعارض بين المعرفة ضمن الدورة الإنتاجية، والمعرفة القائمة في النصوص اللاهوتية المعتمدة. لأن هذه الأخيرة، هي ذاتها معرفة أنلوجية.

إن أساس القدرة الإلهية في الرؤية الوجدانية، هي قدرة الإرادة التي تتحكم في جميع حركات الظواهر، بل مصدر وجودها وعلاقاتها وحركاتها، وتأثيرها في معيش البشر. ولكن مع التطور المعرفي العلمي، ومع ظهور قدرات المعرفة المنطقية في مجال رؤية الوجود بعامة، بدأت تظهر رؤية إلى قوانين طبيعية. ظهر البعض من هذه القوانين، أو مبادئها الأولية في العلوم الإغريقية، متمثلة بمبدأ الثقل النوعي الذي اكتشفه الفيزيائي الإغريقي أرخميدس (٢٨٧ - ٢١٢ ق.ع.).

نظر أرسطو بأن هناك نوعين من الحركة: الحركة الطبيعية (Natural Motion)، والحركة شديدة الانفعال (Violent Motion). اعتبر مصدر الحركة الطبيعية كامناً في «طبيعة» الأجسام نفسها. وكل شيء في الكون له مكانه المناسب في خصائص المادة/



«الطبيعة»<sup>(١٩)</sup>، و كل شيء ليس في محله سيسعى ليرجع إلى محله، فتؤلف هذه الرؤية بداية لقانون العطالة (Inertia) الذي جاء به نيوتن. وقد حدد أرسطو نوع الحركات وسرعتها، باعتبارها «طبيعية». المهم في هذه الرؤية، أنَّ هناك قوانين، متأصلة في الأشياء، في حركتها وعلاقاتها. أي وضع أرسطو المبادئ الأولية لمفهوم القوانين الطبيعية.

غير أن هذه المعرفة لم تتقدم، بل أهملت مع هيمنة الأيدولوجيا المسيحية والإسلامية على إدارة منطقة الشرق الأوسط وأوروبا. واعتباراً من القرن الحادي عشر، ومع تطور الإنتاج في أوروبا اللاتينية<sup>(٢٠)</sup>، وبخاصة مع ظهور التصنيع الميكانيكي، المتمثل بالساعة الميكانيكية، في القرن الثاني عشر، وانتشارها في مختلف المدن الأوروبية في القرن الثالث عشر، بدأت تظهر حاجة ملحة إلى اكتشاف القوانين الطبيعية، والتي تبني عليها تقنيات الإنتاج الميكانيكي.

\* (يعني «القانون الطبيعي» أن حركة الأشياء، وعلاقاتها تخضع إلى قوانين متأصلة في الطبيعة، ولذا لا قدرة عليها خارجها، إلهية أو غيرها. من هنا، أصبح اكتشاف أي من القوانين الطبيعية، يلغي الإلهية من التحكم في حركة الظاهرة المعنية - هذا ما يتعارض جذرياً مع الرؤية الوحادية، والقدرات الإلهية بعامة)<sup>(٢١)</sup>.

(٣) تفترض الوحادية أن مصدر الحركة هو قدرة إلهية، تتحكم في الأشياء كما تشاء. هذه الرؤية لا تتعارض مع القوانين الطبيعية فحسب، وإنما الإيمان بهذه القدرة يعطل البحث عن مصدر الطاقة في حركة الأشياء، ومسبباتها الحقيقية. ولكن مع التطور في الإنتاج الميكانيكي، الذي أخذ يظهر ويتطور في أوروبا، ظهر تعارض متأصل بين هاتين الرؤيتين: الأوحدية وفي المقابل القوانين الطبيعية؛ ما سبب تعرض المكتشفين لهذه القوانين إلى إرهاب المجتمع، وقادته في السلطة والمنظمات اللاهوتية. سنشير في فقرة لاحقة إلى كيفية مواجهة الفكر الأوروبي هذه الإشكالية في المعرفة، وتعارضها مع الإيمان.

لم تؤلف هذه القضية إشكالية في عالم الحضارة العربية - الإسلامية لسببين: أولاً، لم تظهر الصناعة الميكانيكية فيها، ولذا لم يكن ثمة حاجة إلى التنظير في العلوم

(١٩) تعني الطبيعة عند أرسطو خصائص مادة الأشياء.

(٢٠) يقصد بأوروبا اللاتينية المسيحية القائمة في أوروبا التي تنكلم اللاتينية، وليس مسيحية الشرق الأوسط.

(٢١) أول من أشار إلى قوانين الطبيعة هو أرسطو والرواقيون بعامة في المجتمع الإغريقي. وأول من اكتشف ظاهرة طبيعية وعرفها هو أرخيدس (٢٨٧ - ٢١٢ ق.ع.).



الطبيعية، وتظهر ضرورة اكتشاف قوانينها. ولم يزل الأمر كذلك، لأن الأدوات الميكانيكية ومعرفة التعامل معها، مستوردة من خارج المجتمع. ثانياً، لم تمنح الحضارة العربية - الإسلامية ظاهرة الطاقة اهتماماً. لأن مصدرها قوة إلهية، تمنح للبشر، من دون تساؤل. كما إن الاعتراف بوجود الجهد في الإنتاج، والذي يبني كطاقة في بنى المصنع، ويتأصل فيه، سيتعارض جذرياً مع كلجيرية الغزو، هذه كلجيرية استورثتها الحضارة الإسلامية من المجتمع العربي البدوي، وبخاصة منطقة الشرق الأوسط.

\* (ملاحظة: إن قاعدة كلجيرية الغزو هي المفاجأة والخدعة والاستيلاء على ما عند الآخر من أشياء، أي سلب الآخر ما تتضمن هذه الأشياء وتحمل من طاقة مستنفدة فيها. بينما تنبني كلجيرية الحرفة والتجارة على الثقة المتبادلة، وتقييم وتقدير الطاقة المستنفدة في الشيء المعروض للتبادل).

### ب - التشابه بين الأيديولوجيتين المسيحية والإسلامية

ما يهمننا هنا فقط هو التشابه بين المسيحية والإسلام، لأنهما يؤلفان حضارتين تزامنتا في زمن التكوين الحضاري لمدة عشرة قرون، كما أشرنا سابقاً. ولأنهما متجاورتان، وتشاركان في مفاهيم كلجيرية متعددة ضمن الرؤية الأيديولوجية العامة. إن أهم ما يهمننا في التشابه بين الحضارتين، هو الكلجريات التالية:

(١) بقدر ما اعتمد كلاهما رؤية الوجدانية، فقد انحصر مصدر المعرفة في النصوص اللاهوتية، بالنسبة للمسيحية في الإنجيل، وتبعاً لذلك التوراة، والقرآن بالنسبة إلى الإسلام، وتبعاً لذلك الحديث. لذا أصبح ظهور المعرفة وتوسعها، أو قوى تكوينها، في هذه الرؤية، خارج الدورة الإنتاجية، وقدرات الابتكار والذاكرة التي يستورثها الإنسان بيولوجياً، وتفاعله حضارياً وكلجرياً.

(٢) تخلق كل منهما من كلجيرية تدعم الممارسة الحرفية، الإنتاج، لذا لا تمنحه مقاماً اجتماعياً مرموقاً. فقاعدة الوجود، أي تهيئة قوت المعيش، وصونه، وسند الرزق، ومصدره وقاعدته هو إرادة الإله. لذا لم يظهر مع ظهور هاتين الأيديولوجيتين مقام متميز إلى الحرفة، والحرفيين؛ بمعنى أنه لا يوجد كلجيرية تمنح قيمة للطاقة المستنفدة في الإنتاج، واحترامها.

### ج - التباين بين الأيديولوجيتين

خلافاً لقاعدة هذا التشابه بين الأيديولوجيتين، هناك تباين جذري بينهما، وما يهمننا من الكلجريات التي ظهرت معها، الآتي هو:

(١) يتضمن الإسلام نصوصاً لنظام متوسع لإدارة الأحوال الشخصية، بينما



تفتقر المسيحية لها. لذا، تمتع اللاهوت المسيحي بحرية ابتكار أنظمة متعددة للأحوال الشخصية. فبتكر هذه، و تظهر و تزول حسب متطلبات رؤية اللاهوت بأهميتها و صلاحيتها.

(٢) تتضمن الأيدولوجية المسيحية رؤية للعبادة عن طريق التزهد، استمراراً لتنظيمات معابد الأديان السابقة، و كالجريات متعددة إغريقية و رومانية كانت سائدة في المنطقة، و ردود فعل ضد معيش بذخ المجتمع الروماني<sup>(٢٢)</sup>، فظهرت الأديرة المسيحية.

(٣) إن قاعدة ظرف تكوين الإيدولوجية المسيحية هي التبشير المنبني على الحوار و الإقناع. بينما قاعدة ظرف تكوين الأيدولوجية الإسلامية، هي عسكرية، قبلية، أي الغزو و الفتوحات.

### ٣ - الحضارتان: المسيحية و الإسلامية

حتى الآن نتكلم في هذه الدراسة عن المسيحية و الإسلام بصيغتهما المطلقة، و كنا قد حددنا الفترة الزمنية التي اعتبرناها أساساً للمقارنة، و أساساً لدراسة العمارة العربية - الإسلامية.

غير أن ما نسعى إليه هو تحديد المقارنة لنتمكن من التوصل إلى صورة أقرب إلى واقع تطور القدرات الإستيطيقية في العمارة العربية - الإسلامية، و ما حققته الطرز المبتكرة في مختلف فروعها الطرزية. لذا فإن الحضارة العربية - الإسلامية التي نتكلم عنها محددة بالشرق الأوسط، كما إن المسيحية التي نتكلم عنها محدده باللاتينية حصراً.

١ - إن المسيحية التي ظهرت في فلسطين، انتقلت إلى أوروبا، و تربعت على قاعدة الحضارة الرومانية. فابتكرت هناك الحضارة المسيحية اللاتينية. و لذا، فنحن نتكلم عن المسيحية اللاتينية، و ليس المسيحية بصيغتها المطلقة. هذا لا يعني أن المسيحية التي استمر وجودها في الشرق الأوسط، لم تتأثر بالتطورات التي كانت تحصل في أوروبا اللاتينية، و بخاصة تلك التي في لبنان.

و بانتقال المسيحية إلى أوروبا، تربعت على قاعدة أيدولوجية رومانية تتضمن مفهوماً للحرفة و تنظيمها بموجب منظمات معترف بها من قبل الدولة و إدارات المجتمع، كما من قبل المجتمع نفسه - مفهوم تنظيمات النقابات و اللوجات Lodges

---

(٢٢) وصف هذا البذخ الكاتب الروماني بيترونيوس (Petronius) في كتابه Satyricon.





و الكلدات Guilds التي ظهرت على هذه القاعدة - أنها القاعدة الأساسية في تكوين المجتمع المدني، الذي كان قائماً بصيغته الأولى في المجتمع الإغريقي/ الروماني. إضافة إلى ذلك، بانتقال المسيحية إلى أوروبا، تأسست على قاعدة فلسفية إغريقية و رومانية، تتضمن المنطق و المسألة الجدلية، في رؤية الوجود عامة، فتأثرت بها.

٢ - الحضارة الإسلامية التي نتكلم عنها هي حصراً تلك التي ظهرت في البقعة الممتدة من إيران إلى مصر، مروراً بسوريا و العراق. و مع انتقال الإدارة الإسلامية إلى هذه البلدان و المجتمعات، جلست أساساً على قاعدة الإدارة الساسانية التي تتضمن تراتبية شديدة الصرامة، و التي انبنت على هيكلها الدولة الخلافة، من حيث مركزية السلطة.

كما إن الحضارة الساسانية التي اعتمدت أساساً الإيديولوجية الزرادشتية التوحيدية، لا تتضمن كلجريات فلسفية، أو كلجيرية البحث في الظواهر، أو كلجيرية منح مقام مفضل للحرفة. فهي حضارة، كغيرها من الحضارات الانلوعية، لا تتضمن أيديولوجيتها المنطق و المسألة.

فالإدارة الإسلامية التي أخذت محل الإدارة الساسانية، و بخاصة في العراق، و انبنت على قاعدتها، في تكوين دولة الخلافة العباسية، جاءت أصلاً من كلجيرية البداءة و الغزو. فجاءت لتكون دولة متوسعة، من غير أن تمتلك مقومات احترام الحرفة أو المنطق، و هكذا استمرت هذه الحضارة. و حينما ظهر المنطق لدى الفلسفة في الحضارة العربية - الإسلامية، و تمثل بالكندي و ابن سينا، كان هذا التطور المعرفي بين الصفوة، خارج اللاهوت المعتمد الرسمي، و لم يتأثر بها، إن لم يكن معادياً لها. كما أن تكوين هذا المنطق لم يكن في تماسٍ مع الإنتاج. و لم تكن الرؤية الفلسفية، و العلوم التي رافقتها، في تماسٍ مؤثر في الإنتاج الحرفي. فالحرفة كانت تبتكر تقنياتها و المعرفة التي تسخرها بمعزل عن منطق و فلسفة و علوم الصفوة.

و حينما ظهرت حركة المعتزلة في القرن الثامن، و معها ظهرت بوادر المسألة ضمن رؤية اللاهوت، تم القضاء عليها في مهدها. فكانت مسألة خارج البحث في الظواهر الطبيعية. و حينما ظهرت العلوم الطبيعية متمثلة بأبي بكر الرازي، و ابن الهيثم، كانت خارج المنظمات اللاهوتية، و في خصام معها<sup>(٢٣)</sup>.

---

(٢٣) لم أشر إلى الحضارة الإسلامية التي تحققت في الأندلس لأنها لم تناسس على قاعدة ساسانية، بل تربعت على قاعدة رومانية، و إنتاج حرفي متقدم، فتأسست عليها هذه الحضارة، ما جعل البحث الفلسفي و البحث في الظواهر أقرب إلى واقعية الوجود.





٣ - ظهرت الحضارة الإسلامية و تمكنت من تكوين صياغة طراز معماري وتميزت به، منذ القرن التاسع و استكمل آنذاك مقوماته الأساس و نضجت، و ذلك في سوريا و مصر و إيران و العراق، و استمرت معالمه في الحضارة العثمانية. استمر هذا الطراز حتى القرن التاسع عشر. فظهرت في خلال هذه الفترة الزمنية طرز ثانوية متعددة، و نضجت في بعض المناطق أكثر و أميز من غيرها. و لكن حافظ الطراز على مقوماته التكوينية الشكلية خلال هذه الفترة، و لم يتجاوزها.

#### ٤ - مقارنة بين منظمات اللاهوت المسيحي مقابل اللاهوت الإسلامي

##### أ - ظهور الأديرة

أدى انتقال المسيحية إلى أوروبا إلى ظهور الأديرة، و التي أدت بدورها إلى تغير جذري في تكوين منظمات اللاهوت المسيحي. إن وظيفة الراهب الأساسية في الأديرة هي العبادة. و لكن على الراهب في الأديرة، العمل ضمن تنظيم الدير، أي العمل في الحقول و إنتاج المصنوعات و العمارة، ما جعل الراهب في تماس مباشر مع الإنتاج، أي في علاقة وجودية، تأملية معرفية تتطلب التعرف إلى خصائص المادة، و إلا يعجز الإنتاج عن تحقيق صفة الإبتمال، و جدواه.

لذا، حينما انتقلت العلوم و الآداب و الفلسفة الإغريقية و الرومانية إلى الأديرة، في القرن الحادي عشر، عن طريق العرب، و من ثم تأثرها بكتابات ابن رشد بخاصة، و غيره من فلاسفة العرب، و اطلعها على العلوم العربية بعامة، و بخاصة منها الدراسات في فيزياء الضياء التي حققها ابن الهيثم، كانت المعرفة و الموقف من المعرفة في هذه الأديرة مهيئة لهذه النقلة المعرفية.

مهّد تماس الرهبان مع التصنيع، لاستيعاب متطلبات المعرفة العلمية و الأدب الكلاسيكي، كما مهّد للتعامل مع المعرفة المستوردة من العالم الإسلامي. و لكن هناك عاملان آخران، ربما لا تقل أهميتهما عن الأولى، في تهيئة قدرات الاستيعاب، و استحداث النقلة المعرفية التي سنشير إليها فيما بعد. أو ربما الأصح أن نقول إن عامل تماس الرهبان مع الإنتاج لم يكن بحد ذاته كافياً لهذه التهيئة.

(١) ظهرت الأيديولوجية المسيحية في القرن الأول، فكان ظهور و تكوين النظام اللاهوتي الذي لم يحصل برؤية فرد معين، كما هو في الإسلام، بل كان محصلة لرؤية كتاب و مفكرين متعددين، دام أكثر من أربعة قرون. ما أن ظهر الإنجيل، حتى تقدم مفكرون كثيرون، و أهمهم القديس أوغسطين (ق ٤ - ٥) الذي حاول التوفيق بين الرؤية الإنجيلية و الفكر الأفلاطوني. إضافة إلى أن قاعدة ظهور



الأيدولوجية المسيحية كانت هي الدعوة عن طريق التبشير، لا الحرب و الغزو و الاحتلال، و إجبار الناس على قبول الدين الجديد. هذا ما جعل هذه العقيدة، منذ بدئها، تواجه ضروريات الإقناع و الحوار.

بين الذين استقطبتهم الدعوة المسيحية، و ارتقوا إلى مراكز قيادية، كان المطارنة. فقد كانوا متعلمين، مطلعين على الفلسفة الإغريقية و مبادئ المنطق<sup>(٢٤)</sup>، و لذا أقدموا على المسألة. أي، منذ البدء، في القرن الثالث و الرابع، بدأ المتعلمون و المثقفون، الذين اعتنقوا الدين المسيحي، في منطقة الشرق الأوسط، و قبل أن تنتشر الدعوة المسيحية و تمتد إلى أوروبا، يسائلون الرؤية التوحيدية بصيغتها الثالوثية المسيحية. سعى هؤلاء المؤمنون إلى المسألة لأنهم كانوا مطلعين على الفلسفة و المعرفة الإغريقية و الرومانية، و بخاصة المنطق الموجود في أدب أفلاطون. يسألون كيف الله الخالق هو في الوقت عينه، إنسان نزل إلى الأرض، و قد اضطهد من قبل البشر. أي لم تقبل الدعوة من قبل هؤلاء، بسبب فراغ معرفي، أو جهل في المنطق الكلاسيكي، و إنما الإيمان، و معه المسألة.

(٢) سخرت الإدارة المسيحية الفنون، الرسم الجداري و الموزايك كأداة تعليمية تبشيرية، و مع تأسيس الدولة المسيحية في أوروبا البيزنطية، سخرت المنحوتات إضافة إلى الرسوم و الإيقونات و رسوم المخطوطات. و اشترك الرهبان و القساوسة في تصنيع هذه الفنون، و التعرف عليها، فكانوا في تماس و في تصنيعها مع هذه الفنون. هذا ما أهّل قدراتهم الحسية للتعرف على الفنون الكلاسيكية، و الحس بما تتضمن من صفات إبتالية.

كمثال لهذا الموقف من ممارسة الفن من قبل رجال اللاهوت، أشير إلى الراهب سوكر (Sugar) (١١٥١ - ١٠٨١) رئيس دير القديس دنيس (St. Denis) بالقرب من باريس. كان سوكر مسؤولاً عن مشروع الفن و العمارة لوسط العاصمة الفرنسية. و كان النقيض، من رجال اللاهوت المتزهدين، من أمثال القديس برنار دي كليفردي (١٠٩٠ - ١١٥٣) الذي دخل معه في سجال حول دور الفن في خدمة الله. فرأي برنارد أن الفنون تلهي المتعبدين عن عبادة الله، بينما يقول سوكر: يتعين أن يكون بيت الله حاوياً لكل شيء جميل. ساهم سوكر في بناء كنيسة القديس دنيس، و غالباً ما كان المصمم لها. و قد أدخل القوس المستدق الغوطي، فأحدث نقلة في هذا الطراز. كان يذهب في مراحل البناء مع العمال إلى الغابة لاختيار الشجرة و الخشب المناسب

(٢٤) جورج فرم، تعدد الأديان و أنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية و قانونية مقارنة، ط ٣ (بيروت:

دار النهار للنشر، ١٩٩٨).



و الذي يليق بالكنيسة الجديدة. أضاف سوكر إلى العبادة ليس فقط مفهوم جمالية الفن، و إنما مفهوم الاستمتاع المرح بمباهج الحياة، فيقول: «و هكذا، ففي بهجتي في جمالية بيت الله - جمالية ألوان الأحجار الثمينة المتعددة، تبعدي عن الهموم الخارجية. إنها تستحق التأمل، حيث تحفزي على النظر، و نقل ما هو مادي ليصبح غير مادي، ... بنعمة الله أتمكن من الانتقال من هذا العالم المندس إلى عالم أعلى بصيغة تناظرية»<sup>(٢٥)</sup>.

## ب - رجال اللاهوت و الإنتاج

حينما انتقلت الخلافة الإسلامية من الجزيرة، و أسست الدولة الخلافية، بمفهومها الإداري المتوسع، في سوريا و من ثم العراق، انتقل معها تنظيم إدارة اللاهوت و الذي كان أساساً تنظيمياً عسكرياً، و جزءاً من السلطة المركزية<sup>(٢٦)</sup>. بمعنى أن رجل الدين، الفقيه، أشبه بمقام رجال السلطة و قيادته العسكرية، لا يمارس العمل، و لا له تماس معه. فكلاهما يستنكفان من العمل. كما إن قوت معيش رجال الفقه لا يرجع إلى عمل يقومون به، بل رواتب تؤمنها لهم الدولة، أو تبرعات المؤمنين. ما يعني أن قوت معيش هؤلاء يكون بمعزل عن الإنتاج، و عن متطلبات العمل و همومه، و المعرفة المطلوبة له، و التأمل فيه. و لذا، أصبحت القيادة اللاهوتية في العالم الإسلامي بمعزل كلي عن التعرف على خصائص المادة، و التصور المعرفي العلمي. و استمرت هكذا لحد اليوم بكونها منظمة خارج المعرفة العلمية، و تختلف فروعها و صيغها، و غالباً في عداها لها، و عداً لتطورها و اعتمادها. لا ضد العلوم الطبيعية فحسب، بل كذلك الاجتماعية و إدارة المجتمع. لأن ههما الأول، كما كانت وظيفتها و سبب تأسيسها، هي إخضاع أفراد المجتمع إلى نظام الدعوة، و إلى السلطة المقترنة بها، و النصوص المعتمدة.

حينما اعتمدت الحضارة العباسية العلوم و الفلسفة الإغريقية، لم يكن لها تأثير على الفكر اللاهوتي، و لا على تكوين المعرفة التي يتعامل بموجبها هؤلاء. و ظلت محصورة ببعض المفكرين، و لم يتمكنوا من تكوين قاعدة لها. و لذا حينما حصل انهيار الدولة أمام الغزو المغولي، لم تتمكن هذه القاعدة المعرفية من استعادة المعرفة الفلسفية و العلمية التي أخذت تنبني بين المتعلمين. و كان الدور الأهم

Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages* (New Haven, CT: Yale University Press, (٢٥) 1986).

(٢٦) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية)، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).



لرجال اللاهوت في كبت المعرفة العلمية، التي تمثل موقفها بتقي الدين بن أحمد بن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨)، الذي كان من ألد خصوم الفلاسفة و المتصوفة، و أي فكر حر، خارج هيمنة السلطة المركزية. أنكر المنطق في الفلسفة الإغريقية، كما أنكر الفكر الذي جاء به كبار الفلاسفة العرب، أمثال الفارابي و ابن سينا و ابن رشد و غيرهم.

و لم تزل الفلسفة و العلوم بمختلف مجالاتها غائبة تماماً عن المعرفة اللاهوتية التي يمارسها قادة اللاهوت في العالم الإسلامي. لأنها تؤمن بالوحدانية، فلم تتمكن من استيعاب الفلسفة و العلوم، التي تفترض القوانين الطبيعية، و تسعى إليها<sup>(٢٧)</sup>.

### رابعاً: النقلة إلى الحداثة

لقد حققت أوروبا بكيانها المسيحي اللاتيني النقلة المعرفية الأولى في القرن الثالث عشر. فمهدت بها الطريق إلى ابتكار نقلات فكرية و حضارية ثلاث متعاقبة، و سعى إلى تحقيقها فكر أوروبي علماني، و من خلالها ابتكر مفهوم التشخص Individuation و مبادئ التنوير و الحركة الإنسانية، و تبعاً لذلك المجتمع المدني، و العلوم و الفنون و العمارة المعاصرة.

بما أن المقارنة التي نحن بدور عرضها تنحصر بين الحضارة العربية الإسلامية، بصيغتها في الشرق الأوسط، و في المقابل الحضارة المسيحية الأوروبية اللاتينية، لذا سنحصر زمن هذه المقارنة بين القرن الثامن و القرن الثالث عشر. بعد هذه الحقبة الزمنية، تتوقف المقارنة، لأن أوروبا ابتكرت و انتقلت إلى بردمية جديدة، تتضمن أيديولوجيات و كلجريات جديدة. أي، انتقلت من كونها عالماً مع قاعدة مسيحية، إلى عالم تمتاز فيه مفاهيم فلسفية و إنسانية و معرفة علمية و عقلانية للظواهر، فأحدثت بهذا نقلة جذرية في حضارة الإنسان. وهنا سبب انتهاء المقارنة.

سنسعى لتسطير ما نعتقد أنه المقومات الأهم التي سببت ابتكار هذه النقلة

---

(٢٧) ربما تؤلف علاقة المنظمات الدينية في العالم الإسلامي حالة فريدة في تطور العلاقة بين هموم المجتمع و إدارته، و وظيفة هذه المنظمات في التعليم و التطور المعرفي، فرجال هذه المنظمات، في مختلف مراكزهم و في تراتبياتها: الفقيه و الكلّيدار و الأئمة و آية الله و الشيوخ و غيرهم، يجهلون مختلف العلوم: الفلسفية و الرياضية و الميكانيكية و السيكلولوجية و البيئية و الطبيعية، كما يجهلون تاريخ تطور الإنسان و الحضارات، و رؤية لتطور الحركة الإنسانية، بينما تسنموا مواقع قيادية و تعليمية في إدارة المجتمع. ويرجع سبب هذا إلى أن وظيفتهم الأساس استحدثت لا لتكون تعليمية، بل لدعم النصوص القرآنية و الحديث.

الأولى، و التي كوّنت قاعدة النقلات اللاحقة. هناك كثير من المنظرين، يسعون لمقارنة هاتين الحضارتين، كما هما عليه في الوقت الحاضر. فيجرون مقارنة بين ما هناك و ما هنا، كما لو كانت الحضارة العربية - الإسلامية، و ما تصنع من عمارة و فنون أخرى، هي في ميزان واحد مع تلك التي تحصل في أوروبا. إنه ميزان وهمي، يبنني على مفارقة تاريخية، زمنية، حضارية. لقد عجزت الحضارة العربية - الإسلامية عن تفهم النقلة التي أحدثتها أوروبا في القرن الثالث عشر، و لم تنزل عاجزة عن ذلك؛ عاجزة عن تفهم أن قاعدة المعرفة المعاصرة، منذ القرن الثالث عشر، مع روجر باكون (١٢٢٠ - ١٢٩٢) (Roger Bacon)، أخذت في دور انتقالها إلى اكتشاف القوانين الطبيعية، و ليس إرادة إلهية. و مع توماس هوبس (١٥٨٨ - ١٦٧٩) (Thomas Hobbes) و جون لوك القرن السابع عشر (١٦٣٢ - ١٧٠٤) (John Locke)، أصبحت قاعدة إدارة المجتمع، و حرية إرادة الفرد، تنظم إدارتها بموجب قوانين مدنية، و ليس نصوصاً لاهوتية و شرعاً. و أصبح الأدب، مع بوكاتشيو (١٣١٣ - ١٣٧٥) (Boccaccio) القرن الرابع عشر، نقد المجتمع و الاستمتاع بالأدب، و ليس التعبد و التوسل بإرادة إلهية.

و مع النحات دوناتلو (Donatello)، في القرن الخامس عشر، عرضت جمالية بدن الإنسان في ساحة عامة، و ليس عرض إله لغرض التعبد. و العمارة مع برونلسكي (Brunelleschi)، في القرن الخامس عشر، ليست عملاً حرفياً، و إنما ابتكار فرد متشخص متفرد، معمار، يتمتع بإرادة حرة. لا دور في كل هذه النقلات الحضارية للحضارة العربية - الإسلامية، و هي لم تنزل خارجها، سوى ما تستورد منها.

مما تقدم، تصبح المقارنة مجدية بقدر ما هناك من تشابه في التكوين البرمدي للحضارات التي نسعى لمقارنة القدرات الابتكارية التي حققتها في العمارة، أو الصفات البردمية التي نجدها في أشكال العمارة التي حققتها. و بهذه المقارنة الزمنية و البردمية سنتمكن من توقيع عمارة الحضارة المعينة في مسيرة تطور عمارة البشر. و تتعطل هذه المقارنة بقدر ما تتجاوز إحداها البردمية التي كانت مقومات حضارتها ضمنها، و تنتقل إلى بردمية جديدة.

إن تجاوز حضارة ما لبردمية ما لا يجعل الصفات الإبتمالية التي تحققها أميز من التي قبلها، و إنما تنقلها إلى مقولة أخرى من حيث التكوين و المسيرة الحضارية. إذ كل حضارة تتمتع بتكوين بنوي للدورة الإنتاجية ضمن بردمية حضارية عامة تشمل عدة حضارات، فلكل منها قدرات لصفات الإبتمال التي يمكن أن تحققها.





لذا يصبح تحقيق مقارنة مجدية محصوراً ضمن البردية المعينة، لا خارجها. تلك البردية الأخرى، اللاحقة، تكون قد اكتسبت معرفة و تقنيات و علاقات و متطلبات اجتماعية غير التي في قبلها، فتتعطل المقارنة. بمعنى أن المقارنة هي بين قدرات تحقيق صفات الإبتمال، و صفات الإبتمال تتحقق ضمن الدورة الإنتاجية، و هذه تتحقق و تتحدد بالمعرفة القائمة و متطلبات المجتمع الفعالة، التي تحرك الدورة الإنتاجية.

حينما نحاول مقارنة عمارة الحضارة العربية - الإسلامية بتلك التي حققها الحضارة المسيحية، علينا أن نحدد زمن البردية و مقوماتها الحضارية. و هذا ما سعيانا إليه في هذه الدراسة. لذا، فالبردية التي نتكلم عنها، و نحددها، تلك التي تتضمن تشابهاً بين الحضارتين في الأيديولوجية المعتمدة من قبل المجتمع، و تشابه المعرفة التي تسخر في الدورة الإنتاجية، عند ذاك سنتمكن من مقارنة ما حققت كل منهما من صفات الإبتمال في العمارة التي تعبر عن حضارتها.

إن الحضارة العربية - الإسلامية التي نتكلم عنها محددة بين القرن الثامن و القرن الثاني عشر، كما نحدد حدودها الجغرافية السياسية في الشرق الأوسط. في مقابل هذا نحدد الحضارة المسيحية بتلك القائمة في أوروبا البيزنطية و إيطاليا، من القرن السادس لغاية القرن الثاني عشر.

إن سبب هذا الاختيار هو أن كليهما اعتمد إيديولوجية الوحدانية التي أشرنا إليها في فقرة سابقة، و كلاهما يسخر معرفة حرفية متقاربة من حيث تقنيات الإنتاج. تصبح أوروبا بعد القرن الثالث عشر، خارج بردية المقارنة لأنها انتقلت إلى معرفة و تنظيم اجتماعي جديد.

مما تقدم، تصبح المقارنة مجدية بين الحضارتين: العربية - الإسلامية في مقابل المسيحية اللاتينية الأوروبية، بالنسبة إلى ما حققته من الصفات الإبتمالية، و في أزمان متقاربة. و تدلنا على هذه المقارنة الأمثلة التالية:

(١) كاتدرائية القديسة صوفيا في اسطنبول، ٥٣٢ ع. مقابل قبة الصخرة في القدس، ٦٨٨ ع. و الجامع الأموي في دمشق، (٧٠٦ - ٧١٥ ع.) و قصر الاخيضر في العراق، ٧٨٠ ع. و جامع سامراء الكبير ٨٤٨ ع.

(٢) كاتدرائية القديس مارك، البندقية، (٩٨٥ - ١٠٠٣ ع.) و كنيسة القديس مينيأتوا آل مونتي، فلورنسا (٩٦٢ - ١٠١٨ ع.)، و كاتدرائية بيزا، (١٠١٨ - ١٠٦٣ ع.) و (١١٧٢ - ١٢٦١ ع.)، في المقابل المدرسة المستنصرية، بغداد، ١٢٣٣ ع.





## ١ - مقومات و ظروف النقلة الأولى

اعتباراً من منتصف القرن الثالث عشر، انتقلت الحضارة المسيحية اللاتينية إلى بردمية جديدة<sup>(٢٨)</sup>. لذا، سنسطر البعض من المقومات التي نعتقد أنه كان لها الدور الفعال الأول في تحريك الفكر و ابتكار هذه المقومات التي أدت إلى ظهور البردمية الجديدة. و سنشير، بموازاة هذا، إلى تلك المقومات المتباينة القائمة و الفعالة في تكوين الحضارة العربية - الإسلامية، التي أحبطت حصول نقلة مشابهة. بهذه المقارنة ستوضح أكثر مسببات و ظروف قدرات المسيحية اللاتينية على ابتكار البردمية الجديدة، و في المقابل عجز الحضارة العربية - الإسلامية عن ابتكارها.

### أ - الأداة الميكانيكية

ابتكرت أوروبا في القرن الثالث عشر الساعة الميكانيكية، و قد انتشر نصبها في الكثير من المدن الأوروبية الرئيسية، و ذلك من قبل إدارة الكاتدرائيات بهدف ضبط مواعيد الصلاة و غيرها من تنظيم العبادة. كما نصبت ساعات مشابهة من قبل البعض من البلديات في المدن نفسها أو غيرها. أدى هذا إلى ظهور مفهوم الوقت، من حيث الدقة في المواعيد أولاً، و في الوقت عينه، من حيث اقتران الوقت مع الجهد في الإنتاج، و أحدث هذا تغيراً جذرياً في إدارة الإنتاج و العلاقات الاجتماعية.

بين أوائل المدن التي نصبت فيها ساعة: وستمنستر (Westminster) عام ١٢٨٨، كانتربري (Canterbury) عام ١٢٩٢، ميلان (Milan) عام ١٣٣٥، صولسبري (Salisbury) عام ١٣٥٤، و التي لم تزل تشتغل.

### ب - الموقف من الإنتاج و الفنون

إن كلتا الحضارتين: المسيحية و الإسلامية، كانتا تسخران إنتاجاً حرفياً يدوياً، لا ميكانيكياً، و اعتمدتا الرؤية الوجدانية، حيث اعتبرتا المعرفة خارج القدرات الابتكارية للمجتمع، و اعتبرتا مفهوم «الخلق الإلهي» أساساً في رؤية الوجود، و تبعاً لذلك و للسبب ذاته، اعتبرتا كذلك قاعدة البحث في خصائص الأشياء، الحية و الجامدة، خارج قدرات المجتمع. بمعنى أن القاعدة الأيديولوجية لكلتيهما لا تتضمن مفهوماً أو اهتماماً بالإنتاج، أي الحرفة، لأن أيديولوجية الوجدانية تفترض مصدر المعرفة خارج المجتمع، و خارج الإنتاج.

Frederick Copleston, A History of Philosophy, vol. 2, parts 1-2, and

(٢٨)

إميل برهيه، تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ج ٣: العصر الوسيط والنهضة.



فبالرغم من التقدم الهائل الذي حققته الحضارة العباسية في العمارة و الحرفيات و المعرفة، و بالرغم من العصور المظلمة التي هيمنت على أوروبا المسيحية، من القرن الرابع لغاية نهاية القرن التاسع، فقد كانت هاتان الحضارتان تعملان ضمن إطار برديمي فكري و إنتاجي متشابه.

و لكن مع انتقال المسيحية إلى أوروبا، تربعت على قاعدة أيديولوجية رومانية تتضمن مفهوماً للحرفة، و تنظيماتها بموجب منظمات معترف بها من قبل الدولة.

## ج - التعامل مع الفنون

منذ البدء اعتمدت الكنيسة المسيحية الفنون التصويرية كالموزاييك الزجاجي و الحجري و الإيقونات و الرسم، كما المنحوتات<sup>(٢٩)</sup>، و ذلك كأداة تعليمية و تبشيرية. و في مرحلة لاحقة سخرت الموسيقى في الكنائس، للوظيفة نفسها. ما جعل رجال اللاهوت و القيادة المسيحية، في تماس مباشر مع هذه الفنون، فباتوا في تجربة مستمرة مع خصائص المادة.

جاء موقف رجال اللاهوت الإسلامي في تباين تام مع هذا الموقف من ممارسة الفنون. منذ أن ظهر الإسلام، و ظهر دور لهؤلاء في قيادة أيديولوجية المجتمع، أصبحوا بمعزل عن ممارسة الفنون. بل شملت وظيفتهم اللاهوتية في قيادة المجتمع، كبت غالب الفنون و حرية الاستمتاع بها. فأصبحت ممارسة غالب الفنون، تؤلف ممارسة ازدواجية لسيكولوجية أفراد المجتمع. حينها أخذ الميسورون من فئة القيادة في السلطة، يستمتعون بالفنون، بالخفية، و يتظاهرون خلاف هذا، بينما عامة الناس أبعدوا عنها، لأنها محرمة في مراكز العبادة.

بمعنى أنه أصبح الاستمتاع بإستطبيقية الفنون يؤلف قيمتين متناقضتين، و تبعاً لذلك سلوكيات ازدواجية. ما جعل المعيش الرسمي للقيادة الإدارية، قصر الخلافه و الحاشية، منعزلاً في ممارسات و ملذات تتناقض مع الرؤية اللاهوتية، فاستمت بسيكولوجية ازدواجية، لا أخلاقية، بقدر ما كانت تعبر عن هذه الازدواجية. ما جعل تطور و تثقيف المجتمع بحس الاستمتاع بإستطبيقية الرقص و الغناء و الموسيقى، و ما تحقق من صفات إبتدائية، مكتبة لذا كانت في الغالب مبتذلة. كما إن إبعاد الفنون عن مراكز و طقوس العبادة، أبعد أكثر رجال اللاهوت عن التعرف على متطلبات الإنتاج، و قدرة ممارستها.



إن ممارسة الفنون من قبل رجال اللاهوت المسيحي هيأت الفرصة المناسبة لهؤلاء، لأن يتقبلوا مختلف الفنون، ومارسوا التعامل معها، ويطوروا قدراتهم الحسية و يهذبوها في تفهم الاستمتاع بالفنون بعامه. ما هياهم إلى تقبل و تفهم الفنون الإغريقية و الرومانية حينما تقبلتها الحضارة المسيحية، من القرن الحادي عشر، و اعتمدت معالمها في طقوس التعبد.

إن احتكاك الحضارة العربية - الإسلامية مع الحضارة الإغريقية في العلوم و الفلسفة، لم ينتقل إلى الفنون و يحرك القدرات الحسية، و لا سيما في مجال المسرح.

#### د - كلجيرية التزهّد، و ظهور الأديرة

تضمنت أيديولوجية العبادة المسيحية كلجريات التزهّد. فقد تحركت كلجيرية التزهّد مع تنشئة الكلجريات و الطقوس المسيحية، بسبب عوامل متعددة، ربما أهمها: ردود فعل ضد معيش البذخ الروماني، و امتداداً إلى منظمات المعابد المتضمنة كلجريات التزهّد و القائمة في المنطقة، التي كانت فعالة ضمن المجتمع الإغريقي و الروماني، فظهرت الأديرة المسيحية، و كان لها تأثير جذري في تطور الأيديولوجية المسيحية و الكلجريات و الطقوس التي تولدت منها. كان على الراهب، في الأديرة و إن كانت وظيفته الأساسية هي العبادة، العمل ضمن تنظيم الدير، أي العمل في الحقول و إنتاج المصنعات و العمارة. ما جعل الراهب في تماس مباشر مع خصائص المادة.

في مقابل هذا، كان رجال الفقه في الإسلام، يستنكفون عن العمل. حيث إن قوت معيشتها لا يقترون بعمل إنتاجي تقوم به، أو جهد تستنفده.

#### هـ - مشكلة القوانين الطبيعية

منذ بداية القرن الحادي عشر، بدأ تطور تقنيات الإنتاج، ضمن الأديرة و خارجها. مع تقدم هذا التطور أخذ يتطور تناقض بين رؤية قدرات الإرادة الإلهية و ضروريات التعرف على القوانين الطبيعية، والبحث فيها، و الاعتراف بواقعها كقوانين. فأصبح لا بد من مواجهة الإشكالية المعرفية و الفلسفية. فكانت الأديرة متهيئة لتدخل في مخاضات معرفية و فلسفية عسيرة لمجابهة هذه الإشكالية، و بخاصة بعد الاطلاع على الفلسفة و العلوم الكلاسيكية و العربية، و ما تتضمن من منطق و قوانين طبيعية - و بخاصة قانون الثقل النوعي الذي جاء به أرخميدس، و قانون استقامة حزمة أشعة الضياء الذي جاء به ابن الهيثم، و علوم أرسطو عامة. دامت هذه المخاضات مدة قرنين من الزمن، و في منتصف القرن الثالث عشر، ظهر القديس



توما الإكويني و نشر أطروحته. جاء الإكويني، برؤية جديدة حيث يتعين عزل الإيمان عن البحث المعرفي، الفلسفي و البحث العلمي. و جاء من بعده وليم أوف أوكام (William of Ockham)، في منتصف القرن الرابع عشر، و بلور هذا المفهوم، و بين أنه لا يجوز الشك في الإيمان، و لذا ينبغي عزل الإيمان عن الفلسفة و العلم، باعتبار أن مفاهيم الإيمان «منزلة» قائمة غير قابلة للتغير، و لذا فهي غير قابلة للبحث و الجدل و النقاش. و بهذا العزل تحرر البحث المعرفي من الإيمان. و هكذا حققت النقلة الأولى حرية البحث المعرفي، اعتباراً من القرن الثالث عشر. فأخذ الفكر الأوروبي يبحث في قوانين الظواهر و خصائص المادة. و قد مهدت هذه الحرية إلى التطور العلمي، ثم إلى عصر النهضة. حقق هذه النقلة الأولى رجال غالبهم كانوا رهباناً، يقيمون في أديرة، و لكنها أديرة كانت تفور في المسألة و البحث المعرفي.

## و - الموقف من جهد الإنتاج

الأيدولوجية المسيحية و كذلك الإسلامية، لا تتضمنان مفهوماً لتقييم الجهد الذي يحرك الدورة الإنتاجية. فرؤية كل منهما تفترض أن وجود الأشياء و حركاتها هي محصلة إرادة الإله، خارج الجهد البشري، بل لا توجد رؤية لهذا الجهد، و لا للقدرات الابتكارية التي تستنفد الطاقة. و لا تتضمن هذه الأيدولوجيات كلجريات و طقوساً تعبر عن تقدير لهذا الجهد أو احترامه.

بينما واقع التعامل بين الناس و التبادل، ينبغي على تقدير حدسي لواقع الجهد المستنفد في الحركة، و هكذا تنظم العلاقات بين الأفراد، و الجماعات، و علاقات التبادل التجاري. و يؤلف تقدير هذا الجهد من بين أهم قواعد التعامل البشري. ما سبب وجود تناقض لرؤية الوجود، تأصل في أيدولوجية الوحداية، و واقع استنفاد الطاقة، و رؤية إرجاع الحركة للقدرات الإلهية.

من جهة أخرى، حينما يقوم التبادل التجاري على الثقة و الدقة في العمل، و تقدير و تقييم الجهد في الأشياء المتبادلة، فإن الغزو يقوم على الخدعة و المفاجأة. أي، حينما يسخر الأول حدسه لتقييم الجهد المتبادل عن طريق الأشياء المتبادلة، فإن الثاني لا يعي هذا الجهد، و لا يمنحه قيمة، بل يمنح الحق لنفسه بأن يسرق ما عند الآخر. لأن هذا الشيء الذي عند الآخر، البضاعة التي تسرق، لا يعبر في مخيلته عن قيمة الجهد، و إنما هو شيء ممتلك، مجرد. لا تعبر كلجرية الغزو عن بدائية المجتمع، لأن الكثير من المجتمعات البدائية لا تمارس الغزو، بل حتى منها التي تعيش في بيئة قاحلة كالاسكيمو، بل تعبر عن انحراف كلجري. ظهرت هذه الكلجرية عند القبائل



العربية، و ابتكرت طقوساً لها، كالشجاعة و التفاخر و المديح و الهجاء و الذم<sup>(٣٠)</sup>، بهدف دعم الغزوات. و الشعر العربي الجاهلي مليء بهذه الوظيفة.

فحينما انتقل العقل العربي إلى المدينة، سوريا و وادي الرافدين، عن طريق الغزو، استمر مستنكفاً عن العمل، و تقييم الجهد في الإنتاج. الأمر الذي أدى إلى وجود تناقض وجودي بين قادة المجتمع، السلطة و المنظمات اللاهوتية من جهة، و متطلبات القوى الإنتاجية، الحرفة و السوق و التجارة.

لا تمتلك الأيديولوجية المسيحية مفهوماً للجهد في الإنتاج، و لا كلجريات و طقوساً تدعمه، كما أشرنا لهذا، و هي أشبه بالإسلام. و لكنها لم تبطل بكلجربة الغزو. فلما تأسست الأديرة في أوروبا، و أخذ الراهب يتعامل مع الإنتاج، حصل تناقض أيديولوجي، و لكن لم يحصل تناقض كلجري بل توافق. انتقل هذا التوافق بين الإنتاج و إدارته، في تداخل بين الأديرة و مجتمع المدينة عامة، ما توافق مع قاعدة مجتمع المدينة الروماني.

هكذا تأسست الأيديولوجية الإسلامية ليس فقط خارج الإنتاج، و إنما كانت كذلك لا تحترم الجهد المستنفد فيه، لأنها انبنت منذ تأسيسها على قاعدة قبلية تمارس الغزو.

فإشكالية التناقض في العقل العربي هي: هل يقدر الجهد المستنفد في الإنتاج و يحترم؟ و هل يعتبر حقاً يمتلكه الفرد الذي أقدم على تحقيقه، أم لا و ينكر عليه؟ إشكالية لم تزل قائمة، و في تناقض متأصل مع متطلبات مجتمع المدينة، و مع قواعد العلاقات الإنتاجية، سواء التقليدية منها أم المعاصرة، بما في ذلك مسألة ظهور التشخيص، و احترامه، و اعتماد براءة الاختراع.

## ٢ - وصف النقلة الأولى

تؤلف النقلة التي ابتكرتها المسيحية اللاتينية، سواء في المعرفة عامة أم العمارة، تراكمًا جديداً للمعرفة، و موقفاً جديداً منها. هناك موقفان لرؤية الوجود تتمتع بهما قدرات الابتكار و الذاكرة التي يستورثها عقل الإنسان بيولوجياً. و هي القدرات التي يسخرها هذا العقل في تعامله مع البيئة ليتمكن بتسخيرها في تأمين البقاء. فهناك رؤية تبتكر و تنظم بسرعة، لتؤلف المعرفة الأنلوجية، معرفة عن طريق التشابه

---

(٣٠) علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت و المتحول: بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب، ج ٣ (بيروت: دار الساقي، [د.ت.ل.])، ج ١: الأصول.





و الفرضيات و التمنيات و الأوهام، و لكنها معرفة فعالة لأنها تؤمن قدرة على حركة سريعة لمجابهة الطوارئ، و حركة سريعة لتهيئة رؤية عامة للوجود، و بهذا تتجاوز اللا معلوم، و تطمئن سيكولوجية الفرد. في المقابل هناك في قدرات العقل رؤية تستند إلى تأمل و فحص، أي الابتكار و اعتماد المنطق في التعامل.

فحينما يبنى العقل الأنلوعي رؤية سريعة لعموميات تفهم الوجود من غير أن يعرض إلى فحص متطقي صارم، و من دون هذه الرؤية السريعة، لعجز عقل الإنسان عن القدرة على إدامة البقاء. إضافة لهذا، و ضمن هذا المعيش، يتطلب تأمين البقاء التعامل مع المادة الخام، حيث يغير حالتها من خام إلى مصنع، شريطة أن يتصف التعامل بقدر مناسب من الإبتمال. من غير تحقيق قدر مناسب من صفات الإبتمال يعجز الإنسان عن تأمين البقاء. لكن الإنتاج يتطلب في مختلف مراحل تطور الإنسانية و الإنسان العاقل، أن يسخر قدرأ معرفياً مناسباً من المنطق في الدورة الإنتاجية، و هذا ضمن العلاقة السبريانية التأملية في آليات التعامل مع خصائص المادة. غير أن هذه القدرات في عقل المنطق انحصرت، في المجتمعات التقليدية/ الزراعية، إلى حد كبير في مجال الإنتاج.

أقدمت الفلسفة الإغريقية و وسعت قدرات العقل المنطقي، فأخذت تتأمل في الوجود و تسائل هموم الوجود و عيشته. نظمت مساءلات في: الأخلاق، و علاقات الناس، و السلطة، و صفات الظواهر، و وظائف و وجود الآلهة، و الزوال، و المعرفة و المنطق. و امتدت هذه المسألة المنطقية و ابتكرت رؤية و اكتشفت مبادئ القوانين الطبيعية، و قد تمثلت بقانون الثقل النوعي الذي جاء به أرخيدس.

غير أن هذا الدفع المعرفي في تسخير المنطق لم يستمر، و أفل مع ظهور و هيمنة العقل الأنلوعي الذي انبنت عليه الأيديولوجية المسيحية و الإسلامية. و هكذا بعد ثلاثة عشر قرناً، حصلت النقلة الأولى، و تمثل هذا، أو توضح في أطروحة القديس توماس الاكوينى التي مهدت الطريق إلى البحث العلمي. و قد تصادف وجود عبقريتين وضعنا قاعدة العلوم المعاصرة، اقدحوها، باكتشاف قاعدة القوانين الطبيعية التي أصبحت تؤلف أحد القواعد الأساس للعلوم المعاصرة.

- كان أبو علي الحسن بن الهيثم ٩٦٥ - ١٠٣٩ قد هرب من العراق، و قضى عشرة أعوام في سجون مصر. اكتشف أن الضياء يمر بخط مستقيم، و أن زاوية السقوط تساوي زاوية الانعكاس، بمعنى أن هناك قانوناً طبيعياً يتحكم في مسار الضياء، و ليس الإرادة الإلهية.

- الراهب روجر باكون ١٢٢٠ - ١٢٩٢ قضى عشرين عاماً في سجون باريس.





اكتشف بعد دراسة قانون ابن الهيثم، أن الضوء الأبيض هو مركب، و اللون المعين الصادر منه، هو بدائي Primary، غير قابل للاختزال. ما يعني أن ألوان الضوء التي تظهر في الطبيعة تخضع إلى قانون طبيعي. فاستحدث مصطلحاً لهذه الظاهرة الطبيعية بكلمة السبكتروم/ الطيف Spectrum.

إذن، بقدر ما فتح فلاسفة اللاهوت المسيحيون، السكولاستيون الطريق إلى البحث المعرفي، فإن هاتين العبقريتين ابتكرتا نهج الحداثة في المعرفة. و نقلتا تاريخ المعرفة إلى بردمية جديدة، تتضمن البحث بموجب منهج منطق صارم، يتأسس على منطق التجربة، و على منطق العلاقة بين الاستقراء و الاستنتاج.

### ٣ - عجز الحضارة العربية - الإسلامية

حينما انتقلت أوروبا إلى تقنيات جديدة و رؤية جديدة معرفية اعتباراً من القرن الثالث عشر، ظلّت الحضارة العربية الإسلامية في موقعها كما كانت في تلك العصور التي كانت في مجال مقارنة مع أوروبا من حيث الرؤية للوجود و من حيث تقنية الإنتاج.

بمعنى أن الحضارة العربية - الإسلامية عجزت عن تحقيق النقلة الأيديولوجية لحرية البحث. لقد أخفق رجال اللاهوت في الحضارة الإسلامية في قدرتهم على التعرف على متطلبات الإنتاج، و بقوا خارج هموم الإنتاج. لذا لم تظهر عندهم الإشكالية المعرفية للتناقض بين إرادة الله و القوانين الطبيعية، و لم تظهر فلسفة لمواجهة هذه الإشكالية، تعتمد فصل الإيمان عن البحث المعرفي. هذا، إضافة إلى أن رجال اللاهوت في الحضارة الإسلامية هم خارج مجال الفلسفة أساساً، و معادون لها منذ تأسيس وظيفتهم في المجتمع.

ظهرت عوامل طارئة ساعدت على عجز هذه الحضارة في تحريك نقلة معرفية، و يشير إليها الكثير من المؤرخين. أحدها، و ربما أهمها في نظرهم، هو غزو المغول بغداد، و عالم الدولة الإسلامية. و لكن هذا العامل، بالرغم من أهميته التاريخية على المنطقة و الحضارة الإسلامية بصيغتها العباسية، و تأثيرها في انهيار المعرفة عامة، فإنه عامل طارئ.

إن القوى الحقيقية التي سببت التخلف هي قوى فكرية، حيث عجزت الأيديولوجية الفعالة عن مواجهة متطلبات التغير. إن صيغة توحيد القدرة الإلهية في الأيديولوجية الإسلامية، واضحة جداً، و محكمة من حيث تأكيدها إلغاء أية قدرة إرادية أو مادية أخرى، كونية أو إنسانية، ما عدا قدرات الإله الأوحد. و قد



تمكنت منظمات اللاهوت أن تبتكر كـلـجـريـات متـعدـدة، وظيفتها تعزيز هذه الرؤية. فأصبحت هذه رؤية متداخلة مع مختلف حركات الناس أفراداً وجماعات، في الإنتاج والعلاقات الاجتماعية ومعيش الناس اليومي. وأصبح الفرد يلقي هذه الرؤية منذ اليوم الأول الذي ينطق فيه ويسمع الكلمة الأولى. فأصبحت غالباً، إن لم نقل جميع الكـلـجـريـات و الطقوس المدعـمة لها تؤكد هذه الرؤية، سواء أكانت الأعياد أم الأفراح أم الوفاة. ولذا، أصبحت رؤية الوجود خارج الظواهر الطبيعية، و تهمل واقع هموم العلاقات الاجتماعية. فتمكن رجال اللاهوت من تعزيز إنكار التناقض المتأصل بين أيديولوجية التوحيد، رؤية القدرة الإلهية المحركة للظواهر والإنتاج، مقابل رؤية البحث في القوانين الطبيعية، وغيرها من هموم الوجود.

إن رجال اللاهوت ضمن المنظمات الإسلامية، يتفردون، وهم من بين القلائل من منظمات لاهوت الأديان الكبرى، التي تمتد من الصين إلى أمريكا، حيث يعيشون بمعزل تام عن المعرفة القائمة في زمنهم، سواء أكانت ضمن مجتمعاتهم أو خارجه.

فحينما اعتمدت الحضارة العباسية العلوم والفلسفة الإغريقية، لم يكن لها تأثير في الفكر اللاهوتي، ولا في تكوين المعرفة التي يتعامل بموجبها هؤلاء. وظلت محصورة ببعض المفكرين، ولم يتمكنوا من تكوين قاعدة لها. ولذا، حينما حصل انهيار الدولة أمام الغزو المغولي، لم تتمكن هذه القاعدة المعرفية من استعادة المعرفة الفلسفية والعلمية التي أخذت تنبني بين المتعلمين. ولم تزل الفلسفة والعلوم بمختلف مجالاتها غائبة تماماً عن المعرفة اللاهوتية التي مارسها قادة اللاهوت في العالم الإسلامي. لأن إيمانها بعمومية إرادة الله مطلق، كما جاءت في نصوص القرآن، فلم تتمكن من استيعاب الفلسفة والعلوم المعاصرة، التي تفترض القوانين الطبيعية، ومساءلة هموم الوجود.

#### ٤ - تعطيل المقارنة

بعد هذه النقلة البردمية، في القرن الثالث عشر، توقفت المقارنة بين الحضارتين العربية - الإسلامية وفي المقابل المسيحية اللاتينية. فقد انتقلت أوروبا إلى بردمية القوانين الطبيعية، في تفهمها للمعرفة، وفي ابتكار تقنيات جديدة.

وحينما كانت المقارنة صحيحة، ما قبل القرن الثالث عشر، لأنها كانت تنبني على معرفة تخضع إلى رؤية للوجود متشابهة، أصبحت بعد هذا غير متوازنة. لأن الحضارة العباسية لم تتمكن من تجاوز بردمية الأنلوجيات والانتقال إلى البحث عن القوانين الطبيعية. بينما تمكنت القدرات الابتكارية في أوروبا المسيحية اللاتينية، عقل



القرن الثالث عشر، من تجاوزها و ابتكار رؤية جديدة للوجود. فأصبح الاختلاف بين الحضارتين، اختلافاً جذرياً. و حينما انفتحت الأبواب للعقل الأوروبي إلى مسيرة معرفية لا نهاية لها، أصبح العقل العربي محبوساً في عقل تقليدي أنلوعي. و بقدر ما أخذ يمر الزمن، و بتقدم العقل المنطقي، أخذ العقل الأنلوعي يتخلف، لا نسبياً فحسب، بل كذلك مطلقاً، بقدر ما أخذت الحضارات العالمية تترايط في متطلبات معيشها. أصبحت المقارنة بين العمارة الإسلامية و المسيحية كلاماً فارغاً. لقد أقدمت أوروبا بعد النقلة الأولى، و ابتكرت المعرفة المناسبة لإحداث ثلاث نقلات متعاقبة. بينما استمر العالم الإسلامي خارجاً عنها، و خارج قدرات ابتكار المعرفة المناسبة للمساهمة في التطور المعرفي، و لا يسعى إليها.

## خامساً: النقلة في العمارة

### ١ - النقلات المتعددة

لقد أحدثت أوروبا ضمن النقلة المعرفية الأولى، نقلة جذرية في العمارة، ذلك بابتكارها العمارة الغوطية. ففي الحقبة الزمنية، بين القرن الثاني عشر و القرن السادس عشر، أنشأت أوروبا الكاتدرائيات الغوطية، فتركت تراثاً معمارياً فريداً للمسيحية، و تمكنت من الحفاظ عليه، إلا ما ندر، بالرغم من الحروب المستمرة منذ تلك الفترة لغاية منتصف القرن العشرين.

تطلبت هذه العمارة مهارة تقنية، و معرفة إنشائية تتميز بدقة التصنيع، مثلما تطلبت غيرها، و من قبلها. و لكنها فاقت غيرها في أنها نظمت العناصر ضمن منظومة فكرية إنشائية تتوافق من حيث التسلسل المنطقي مع منظومات البحث المعرفي السوما (Summa) التي ابتكرها السكولاستيون<sup>(٣١)</sup>. كما إنها انتقلت من عمارة الكتل، و هي العمارة التي ابتكرتها حضارة البشر منذ أول بناء لغاية القرن الثاني عشر، و ابتكرت عمارة الهيكل. و بهذا، غيرت سيورة تاريخ العمارة بعامه.

و من هذه النقلة الأولى، انفتح الطريق إلى النقلة الثانية التي تمخضت عن عمارة عصر النهضة، و إلى النقلة الثالثة لعمارة الإنتاج الصناعي، و بعدها عمارة النقلة الرابعة التي نشاهدها اليوم مع ظهور عمارة العولة. لقد تمكنت أوروبا من ابتكار القدرات المعرفية و أحدثت النقلات الأربع في العمارة، و كل منها يعبر عن نقلة في المعرفة و في رؤية الوجود، و في تقنية الإنتاج.



في ما يلي جدول يبين النقلات المتعاقبة في العمارة:

### أ - النقلة الأولى

القرن الثالث عشر - من عصر الظلمات إلى القرون الوسطى - من العمارة الرومانسكية إلى الغوطية.

### ب - النقلة الثانية

القرن الخامس عشر - من القرون الوسطى إلى عصر النهضة - من العمارة الغوطية إلى عمارة عصر النهضة و الباروكية.

### ج - النقلة الثالثة

القرن السابع عشر - من عصر النهضة إلى عصر الإنتاج الصناعي - من عمارة عصر النهضة إلى عمارة الإنتاج الصناعي، الحديد الصب فالحديد المطاوع و الزجاج، و أخيراً الكونكريت، و عمارة الطوابق المتعددة.

### د - النقلة الرابعة

القرن العشرون - من الإنتاج الصناعي إلى العولمة، و إنتاج عموميات التقنية في مختلف أرجاء العالم.

## ٢ - النقلات اللاحقة و المعرفة المحركة لها

في ما يلي وصف يسطر بعضاً من معالم المعرفة التي كانت المحرك المؤثر لابتكار النقلات في العمارة بعد الغوطية.

قبل نهاية القرن الخامس عشر، بدأت علامات النقلة الثانية. في منتصف ذلك القرن بدأت الطباعة، و في الحقبة بين ١٤٤٥ و ١٥٠١ ظهر أكثر من ألف محل طباعة، طبعت حوالي ٣٥,٠٠٠ كتاب مع أكثر من عشرة ملايين نسخة. في بداية القرن السادس عشر ١٥١٢، ظهرت بحوث كوبرنيكوس، التي تبين أن الأرض و سائر الكواكب تدور حول الشمس. بهذا، أسقط كوبرنيكوس أحد أعمدة الرؤية التقليدية - الرؤية بأن الإنسان، و الأرض التي خصصت له يؤلفان مركزية الكون. بعد منتصف القرن، بدأت أوروبا تؤسس المؤسسات العلمية، خارج منظمات اللاهوت، و كان من أوائلها في المدينة الايطالية نابولي في ١٥٦٠. و في ١٥٨١ يكشف غاليليو خصائص ثابتة للدورة الزمنية للبندول، و يكشف خصائص المحرار في ١٥٩٦. في بداية القرن السابع عشر بُنيت تيكو براهي موقع أكثر من سبعمئة



نجمة، و ابتكر غاليليو التلسكوب، و اكتشف كبلر القانون الثالث لحركة الكواكب السيارة، و ابتكر توريشيلي مقياس الضغط الجوي/ الباروميتر، و أخذ إسحق نيوتن يبحث في خصائص الضياء، و في قانون الجاذبية. و اكتشف هوك المكروسكوب/ المجهر. و أدت هذه الاكتشافات و الابتكارات إلى تغير جذري في فهم الظواهر، أي انتقلت المعرفة من صيغتها الوصفية إلى القياسية.

و هكذا مع النقلة الأولى خسرت الحضارة الإسلامية موقعها في آليات المنافسة. و كان أساس هذه النقلة، كما أشرنا، فصل الإيمان عن البحث المعرفي، و ابتكار الأدوات الميكانيكية، و الشروع باكتشاف القوانين الطبيعية.

### ٣ - النقلة الثالثة

سجل عام ١٧٩٢ نقلة بدأت بها الحدادة في العمارة، حيث أكمل تشييد جسر من مادة الحديد الصلب، في كولنك بروكديل (Coling Brookdale)، في منطقة شروبشير (Shrobsire) في إنكلترا. ألف هذا الجسر أول صناعة ضخمة في إنتاج الحديد الصلب، كما إنه يتألف من جزئيات متكررة، صنعت في المعمل، و نصبت في موقع الجسر. كان أول إنتاج في العمارة حيث ابتكر الإنتاج بالجملة. ابتكر في شكل هذا الجسر مفهوم جديد لإستطبيقية الحدادة. و إذا كانت هذه الإستطبيقية الجديدة ليست واضحة، فقد برزها، و أوضحها جوزيف باكستن (Paxton) في تصميم البيت الزجاجي في جاتسورث (Chatsworth)، في إنكلترا في عالم ١٨٣٦، و لحقه في هذا بيت النخلة الزجاجي (Palm House)، في حدائق كيو (Kew Gardens)، في ١٨٤٥، و قد توجت هذه التجارب بالقصر البلوري في لندن، (Crystal Palace) في عام ١٨٥١.

من هنا بدأت إستطبيقية العمارة الحديثة، و قد استحدثت طرز متعددة، كما ظهرت ردود فعل كذلك بطرز متعددة، و في مختلف أرجاء العالم الغربي، الأوروبي و الأمريكي. و ما أن انتهت الحرب العالمية الثانية، حتى تأسست مدرسة الباوهاوس (Bauhaus)، و أقدم أساتذة و طلبة هذه المدرسة على تجارب في مختلف مجالات المصنعات: العمارة و التصوير الفوتوغرافي و السيراميك و الرسم و النحت و الأثاث و المصابيح و أدوات المائدة، و غيرها من التجارب في مختلف مجالات التجربة التصميمية و الابتكار. لقد انبنت هذه التجارب و الابتكارات بتدخلها و اعتمادها و بتأثيرها بمختلف التجارب التي كانت تفور في أوروبا و أمريكا منذ نهاية القرن التاسع عشر متمثلة بأعمال مؤسسة الفرق باند (Werkbund) في ألمانيا، و أعمال المعمار سوليفان و فرنك لويد رايت في أمريكا، و كاودي في إسبانيا، و مانتوش في إنكلترا، و المكتبة العامة في باريس تصميم لابروس، و غيرها من الابتكارات في





المجالات الأخرى. وربما كانت بين أهمها الانطباعية في الرسم، و ما بعد الانطباعية، و التكعيبية، و المتمثلة في أعمال سيزان و بيكاسو و براك. ظهرت مدرسة الباو هاوس حينما كانت الموسيقى في حالة ثورة هائلة، و الإيقاع كما نجاه في أعمال سترافنسكي (Stravinsky)، و اتونالتي في شوينبرغ (Schoenberg)، و التجارب التي حققها بيلا بارتوك (Bela Bartok). إن كلاً من هؤلاء، و غيرهم كثيرون، متمثلون بالاتجاه الكونستراكتيفزم (Constructivism) الروسي و الفيوجرية (Futurasim) في إيطاليا، حيث ألفوا دعامة جبارة في تكوين الفن و العمارة في القرن العشرين.

ففي هذا التطور، و النقلات المتعددة التي أخذت تحصل في أوروبا المسيحية اللاتينية، منذ القرن الثالث عشر، لم يكن له أي صدئ في العالم العربي/ الإسلامي. و لذا كانت النقلة التي حققها اللاهوت المسيحي اللاتيني، نقلة جذرية في تاريخ تطور الحضارات، حيث فتحت الباب على البحث العلمي. و بعد نقلتين ثانيتين في المعرفة، توصلت أوروبا إلى العلم بمفهومه المعاصر.

حصل لكل من هذه النقلات، تطور بقدر ما كانت جذرية في رؤية الوجود و المعرفة، فحققت كذلك مفهوماً جديداً في صفة الإبتمال، أي، رؤية جمالية جديدة.

سيتضح أكثر مدى تجذرية هذه النقلات في الإستطيقية. إذن نكتفي بمقارنة عمليتين تم تحقيقهما في القرن العشرين، كل منهما له أهمية حضارية بالنسبة إلى الحضارة التي اعتمدته، بكونها حققت عملاً يتوافق مع القدرات الابتكارية التي تمكنت منها تلك الحضارة، ضمن تطور حضارة البشر. أو عكس هذا، عجز حضارة ما، في الزمن نفسه، عن تحقيق ما يتناسب مع الزمن، بل عمل يتصف بعجز إبتمالي و عجز عن ابتكار رؤية جمالية جديدة، و نهج استنساخ مزيف.

كلاهما مشروعات يمثلان ما تعزز به الحضارة التي ابتكرتهما، و تعرضهما كنماذج لقدرات ابتكارها الحضاري. كلاهما يؤديان وظيفة ملجأ للعبادة، الأول كنيسة و الثاني جامع.

الأول، كنيسة نوتردام ١٩٥١ (Notre-Dame du Haut) في قرية رونشامب (Ronchamp)، تصميم لو كوربوزيه. و المشروع الثاني هو جامع الملك الحسن الثاني في الرياض. يعبر الأول عن أعلى ما تمكنت منه القدرات الابتكارية في القرن العشرين، و الذي سيقى من بين أهم المنجزات التي تعبر عن هذا القرن، و ما حقق التطور المعماري لحضارة الإنسان منذ العمارة الكلاسيكية. أما الثاني فإنه يعبر عن عجز في القدرات الابتكارية بكونه لا أكثر من مستنسخ زائف لعمارة الحضارة العربية - الإسلامية في القرن العاشر، عمارة جامع قرطبة - عجز امتد في الزمن عدة قرون.





#### ٤ - الإنتاج الصناعي ، و الإنتاج في العالم العربي

مع ظهور الإنتاج الصناعي في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر، أخذ العالم الإسلامي تدريجياً يستورد المصنوعات، و ما أن وصل إلى منتصف القرن العشرين، حتى أصبح هذا العالم عاطلاً أمام الصناعة الغربية. يتعامل مع مصنوعات، في مختلف مجالات المعيش اليومي، ابتكرت صفات إبتعالياتها ضمن إنتاج و مفاهيم و قيم جمالية لا يمتلك العالم العربي المعرفة العلمية التقنية و الحسية للتجاوب معها، و لا دور له في صناعتها. أي، أصبحت قدراته الحسية التي يسخرها في التعامل مع مصنوعات المعيش اليومي عاجزة عن حس قيم صفات الإبتعالية القائمة في هذه المصنوعات التي يستوردها، سواء أكانت هذه في استعمال السيارة أم القطار أم مكائن قص الخشب و الحجر، و حتى أدوات الطبخ من قدور و قارورات الماء، و أثاث المنزل، سواء في أشكالها أو أدوات تصنيعها. إنه عالم أصبح يعيش و عي وجود لا يصنعه، و إنما تصنعه له كالجريات و صناعة خارجة عنه. فهو عالم مزيف في مختلف حركات وجوده و تماسه مع المادة. هذا لا ينطبق على الفرد البسيط فقط، بل كذلك على معاهد التعليم، التي أصبحت في أفضل حالاتها، معاهد تستورد المعرفة، لا مراكز بحث. و لا دور لها في ابتكار عمارة حضارة العولمة.

و لكن أود أن أشير إلى العمارة العربية التي أخذ يحققها الفكر المتقدم العربي، التي ظهرت منذ الأربعينيات من القرن العشرين. إنها عمارة تضمنت أعمالاً لعدة معماريين تستحق التقدير، و قد حققوا تجارب إستيطيقية تستحق الدراسة. و لكن هذه تجارب حسية و تقنية لا قاعدة لها في كالجريات العالم العربي، لا فكرية و لا حسية و لا معرفية. إنها حالات طارئة على كالجريات و ثقافة المجتمع العربي، في أحسن حالاتها تجارب متفردة، و في عمومياتها فإنها إستيطيقية و تقنية مستوردة من العالم الغربي، لا دور للحضارة العربية - الإسلامية في ابتكارها.

كنكستن، آب/ أغسطس ٢٠٠٥





## الفصل العاشر

رؤية لمفهوم الجمال و القبح



## تمهيد

حينما نبحث في صفتي الجمال والقبح، والقيم التي تمنح لهما، فهذا يعني البحث في ظهور و تطور الإنسان العاقل، والحضارة التي ابتكرها.

### ١ - ظهور الإنسان العاقل

يولد الإنسان بنقص متأصل في كيانه البيولوجي، مقارنة بالحيوان، أي يولد من غير استراتيجيات مورثة تؤمن له تعاملأ مناسبأ مع متطلبات البيئة، أو قدرات بدنية طبيعية تؤمن البقاء له Existence.

ولذا، فإن على الإنسان العاقل (Homo Sapiens) أن يبتكر استراتيجيات جديدة لتكون محصلة لتجربة عملية حسية و معرفية، تتراكم لتقوم بوظيفة قيادة و تنظيم و ضبط سلوكيات التعامل مع متطلبات البيئة. إن تراكم هذه المعرفة يؤلف كلاجريات Cultures متعددة و متنوعة، و ينبنى عليها مرجعية معرفية و حسية يسخرها الفرد و الجماعات في تعاملها اليومي، لتحقيق تعامل مناسب مع البيئة، و الاتصال اللساني فيما بينها، و بالاتصال عن طريق معالم المصنوعات. بهذه الاستراتيجيات المبتكرة، يؤمن الإنسان إرضاء متطلبات حاجات البقاء، و هي: إدامة البدن، و نموه، و التكاثر، الذي يؤدي إلى إدامة النوع. و يتحقق هذا البقاء عن طريق صيغ متعددة من تفاعل مع متطلبات البيئة، و هي القدرات البيولوجية و الكلجيرية. و بتطور تفعيل هذه القدرات أخذت حضارة الإنسان تظهر و تنمو، حيث تضمنت تطور و نمو صيغ التعامل مع البيئة، و وعي صيغ تصورها، و تأويلها و التأمل فيها. و بقدر ما تكون ذات الفرد واعية بقدراتها على تعامل مناسب مع متطلبات البيئة الطبيعية و الكلجيرية Cultural، سيكون باستطاعتها أن تبتكر صيغأ مناسبة لهذا التعامل، و ستصبح هذه الذات واعية بإنسانية الوجود (Being).

لقد ولد الإنسان العاقل صيادأ، استوطن بيئات متنوعة، و تجول فيها. لذا، يتطلب التعامل مع الصيد، كما التجوال في تلك البيئات المتنوعة، ابتكار استراتيجيات تعامل متنوعة. وهذا ما يتطلب تدريب الفكر على الانتباه السريع،



ليتمكن من ابتكار الاستراتيجيات المناسبة، و بالسرعة المناسبة، فتظهر عنده قدرات الفطنة كأداة تمرين، و إلا عاجز الفرد عن تأمين البقاء.

لذا يولد الإنسان مع قدرات بيولوجية تختلف جذرياً عن قدرات أي حيوان آخر، حيث يفتر إلى استراتيجيات يرثها، و في أنه يمتلك قدرات فكرية هائلة كامنة في الدماغ تلد معه. فيصبح عليه أن يكتشف ما هي متطلبات حاجة التعامل مع الطبيعة البيولوجية و الاجتماعية التي يتعين عليه عندئذ إرضاؤها ليتمكن من تأمين الوجود. فيقدم و يبتكر المعرفة و الخبرة و الحس، التي تؤلف بمجموعها التقنية التي يسخرها في تصنيع أدوات لإرضاء هذه الحاجة (Need)، و هي المصنعات، و إلا يعجز عن تأمين وجود يليق بإنسانيته، أو تأمين بقائه.

لقد أصبحت هذه المصنعات مع تطور الإنسان العاقل أداة لا بد منها، يسخرها في غالب تعامله مع متطلبات الوجود. إن هذه المصنعات نفسها التي يسخرها كأداة لإرضاء الحاجة أصبحت أداة يسخرها للاستمتاع بالوجود أيضاً. و إن عاجز عن مثل هذا الأداء فتكون الدورة الإنتاجية (Production Cycle) قد عجزت عن إرضاء متطلبات الحاجة، و يكون قد أخفق بدوره في تأمين وجود يليق بإنسانية الإنسان. و هكذا ظهر الإنتاج في تداخل مع سيرورة ظهور الإنسان العاقل، و مع ابتكار حضارة الإنسان.

يتصف الإنتاج لدى الإنسان - و يختلف عن ذلك عند الحيوان - في أنه: أولاً، يتنوع مع تنوع متطلبات البيئة التي يتعامل معها الفرد، و ثانياً، في أنه يبتكر هذا التنوع. فأصبح يبتكر و يكتسب معرفة جديدة عن طريق التجربة، عوضاً عن استراتيجيات موروثية.

و بسبب هذه الضرورة الوجودية للانتباه الدائم و الوقوف على معرفة جديدة، أصبح تكرار التعامل بالنسبة إليه يعني تعامللاً من دون الوقوف على معرفة جديدة، أي أنه يفتر إلى آليات تدريب الفطنة، أو تحفيز قدرات الابتكار. و هنا يكمن مصدر الحس بالملل. لأن التعامل المتكرر لا يروض الدماغ على المفاجآت و لا اليقظة المطلوبة لأخذ القرار السريع المناسب.

من هنا أصبح ترويض القدرات الابتكارية حاجة بيولوجية تأصلت في تكوين دماغ الإنسان. فنجد أن البقرة في الحقل أو الأسد في البرية، لا يملان من تكرار نوع الطعام، لأنهما لا يمتلكان منحى ملل بيولوجي بسبب تكرار التعامل. من هنا، و للسبب ذاته ظهر في سيكولوجية بيولوجية الإنسان منحى حب التنوع و المخاطرة. لأن التنوع، في ابتكاره و التعامل معه، يؤلف آلية تدريب الفطنة و اليقظة. فتوسعت و تنوعت صيغ الاستراتيجيات المبتكرة في معيش الإنسان، مقابل تلك الموروثة





بيولوجياً. فاكْتَسَب دماغ الإنسان ليس فقط قدرات الابتكار، وإنما اكتسب معها أيضاً منحنى تدريب وتنشيط هذه القدرات الابتكارية.

وهكذا أخذ وعي الوجود يتعامل بمنحنيين متناقضين ومتداخلين هما: التنوع في مقابل التكرار، والابتكار في مقابل الملل. وبقدر ما أخذت تتطور الإنسانيات وتنوع معيشتها، أخذ منحنى حب التنوع والتوق إليه يتطور وينمو ويتنوع، فظهرت قدرات لابتكار كلجريات تتضمن وتروج التنوع والتفرد والتميز، لتسخرها الذات كآليات لجعل وعي الوجود حالة مستمتعة.

ظهر الإنسان العاقل قبل أكثر من مئة ألف عام، وأصبح التنوع والاستمتاع عنده ليس حاجة مكملّة أو إضافية، وإنما أساس في واقع البقاء وفي نقلة بيولوجية/ كلجيرية من صيفته الطبيعية الحيوانية إلى صيفته الإنسانية، ومن بقاء مفتقر إلى معنى، إلى وجود مستمتع ببقائه، يمنحه معنى في الوجود. فأصبح يتميز الإنسان العاقل بيدن جميل، ويلعب ويشتهي ويستمتع بالجميل، وأضحى الاستمتاع منحنى من المناحي المتأصلة في كيانه البيولوجي/ الكلجيري. فظهرت عند الإنسان الحاجة الإستيطيقية، المتضمنة منحنى الاستمتاع بالجمال، ويصبح من دونها الوجود حالة بقاء عملة بلا معنى.

## ٢ - ظهور حضارة الإنسان

مع ظهور الإنسان العاقل، أصبحنا نواجه تطوراً ونمواً حضارياً، حيث أخذ الإنسان يبتكر لنفسه معيشاً بسلوكيات متنوعة، وبصنغ كلجريات متعددة. تتكون هذه الكلجريات من وحدات ميمات memes لسلوكيات التعامل وأدواتها من المعرفة والطقوس والقيم التي تنبني ضمنها وتؤلف مقوماتها. والميمة هي أصغر وحدة في تكوين الكلجيرية المعينة. فتتفاعل هذه الميمات مقابل الجينات genes وتتداخل معها، في تهيئة ظرف تكوين الكلجريات. فأصبح معيش الإنسان العاقل، مهما كان بدائياً، يتضمن كلجريات متعددة، البعض منها متوافقة والأخرى متناقضة، ولكل منها وظيفة في معيشه. فيؤلف مجموع تداخل وتفاعل هذه الكلجريات أيديولوجية الجماعة، سواء أكانت تعي أم لا تعي هذا التفاعل وهذا التداخل. إذ تؤلف هذه الأيديولوجيات رؤية الجماعة للوجود، وكيفية التعامل مع متطلباتها. وبما أن ميمات الكلجريات تكون عادة في حالة تغير دائم حتى في المجتمعات البدائية، تصبح هذه الكلجريات التي تنبني عليها، وتبعاً لذلك الأيديولوجيات الجماعة لها، في حالة تطور وتغير مستمر، سواء أكان أفراد المجتمع واعين هذا التغير في أيديولوجياتهم أم لا.



و لكن حينما يبتكر الإنسان استراتيجيات التعامل، و المصنعات كأدواتها، لا يمتلك الآليات المعرفية و الحسية التي تضبط و تحدد التنوع، فمن غير ابتكار قدرة ضبط التنوع، ستتعرض ممارسته إلى الانفلات و تبذير الطاقة، و إخراج الدورة الإنتاجية من مجال آليات المنافسة. بمعنى آخر تبتكر استراتيجية ضبط التنوع، لتؤلف كـلـجـريـات تتضمن التعليم و التدريب و الثقيف على حسن ضبط التنوع، و التعامل معه ضمن ضوابط مبتكرة.

إن ما يحدد جدوى ضبط التنوع هو الصفة الإبتالية Optimality (الإبتمال هو التوازن المناسب بين إرضاء مركب الحاجة و استنفاد الطاقة في صناعة شكل المصنع) التي يتمتع بها شكل المصنع، و معرفة التعامل معها، و معرفة تحميل المصنعات بهذه الصفة، التي تنبني على التوازن بين استنفاد الطاقة و إرضاء الحاجة.

## أولاً: الإنتاج

الإنتاج هو سلوكية تحويل حالة المادة الخام لشكل المصنع، الذي يؤلف أداة إرضاء الحاجة، ثم تسخير المصنع في إرضاء الحاجة المركبة.

### ١ - صفة إنتاج الإنسان

لقد أصبح البقاء الوجودي للإنسان العاقل الواعي بذاته، بقاء متفاعلاً مع دورة إنتاجية، يبتكرها و ينوعها. و هو وجود يتصف بمنحى الملل، و يتضمن آلية تجاوز الملل عن طريق ابتكار مصنعات توحى بالتنوع، فأخذ يسخر هذا التنوع في تعامل متنوع ضمن الدورة الإنتاجية، من خلال امتدادها في الزمن. لذا، سيكون من المفيد أن نستطرد هنا و نعرض بصورة مختزلة الدورة الإنتاجية، و آلية حركتها، و مراحلها، و تطور الإنتاج و تأثيره على التعامل مع متطلبات الوجود؛ و يعني مصطلح المصنعات هنا جميع أدوات المعيش بما في ذلك الفنون كالعمارة و النحت و الرسم و الخزفيات، و أدوات المنزل و النقل، و السلاح.

و هذا يعني أنه تنبني صيغة البقاء الوجودي للإنسان في علاقته مع صيغ الإنتاج، سواء أكان ذلك الذي يحققه يومياً، أم الذي يهدف به إلى حاجات تمتد عبر الزمن. ما يجعل إرضاء متطلبات الحاجة هو السبب الذي يحرك الدورة الإنتاجية، و يجعل البحث و التنظير في القدرة على تأمين الوجود، أن يكون ضمن بحث الدورة الإنتاجية، بما في ذلك إرضاء مختلف حاجات المعيش.

إذا أردنا البحث في الفنون و الجمال، فيتعين أن نبحث في كونها جزءاً من الدورة الإنتاجية. فالعمارة و المنحوتات النحتية و الموسيقى و أدوات المنزل، و غيرها

التي يسخرها الفرد و المجتمع في إرضاء متطلبات الحاجة هي مصنعات يبتكرها الفكر. فتؤلف هذه المصنعات أداة ملموسة عند التعامل معها و يتحقق إرضاء متطلبات الحاجة.

## ٢ - صفة الإبتمال Optimality و عامل الصدفة

قبل أن نتقدم في عرض صفات و مقومات و آليات الدورة الإنتاجية، سيكون من المفيد هنا أن نستطرد قليلاً و نشير إلى صفة الإبتمال التي تحصل ضمن الدورة الإنتاجية. إن صفة الإبتمال قائمة في جمع موجودات و مكونات الأشياء الطبيعية و المصنعة: الجامدة منها و الحية و الكلجيرية.

- تحصل حالة الإبتمال في الجوامد عند ركود أو توقف نسبي لحركة التغيير. تتوقف حركة التغيير عند استنفاد الطاقة المحركة لها. و عند توقفها تكون قد استقرت المادة و أخذت شكلاً يتصف بالإبتمالية. و ذلك لأن الطاقة التي تؤلف القوى المحركة، و الحركة الحاصلة بسببها، تنبني كليهما بالضرورة على فيزيائية خصائص المادة (Physical Properties of Matter)، فالشكل الذي تستقر فيه، هو شكل حالة استقرار خصائصها، و لذا، تستقر المادة استقرارها النسبي بشكل مبتمل بالضرورة.

فشكل الجبل، و النهر، و الغيوم، و العواصف، و الزلازل، تؤلف حالات من خصائص المادة مستقرة نسبياً، لفترة ما. و هو استقرار بعد استنفاد الطاقة المحركة، لحين ظهور طاقة أخرى محركة. فتؤلف حالة الاستقرار هذه، حصول توازن بين الطاقة المحركة و خصائص العطالة Inertia التي تكمن في خصائص المادة تلك التي تحركت، فلذا، يؤلف استقرارها حالات من صفات الإبتمال. و لكن تتعرض كل من هذه المحركات لعامل الصدفة، أي تتفاعل الحركة مع قوى حركات ظواهر أخرى، من خارج سيرورة الحركة، بسبب تصادمها مع حركات أخرى. فمثلاً، تتعرض حركة أمواج البحر المتولدة لتباين حرارة ماء البحر، و تتعرض كذلك لحركة الهواء من فوقها.

- و تتصف حالات الإبتمال لأشكال الكيانات الحية في الطبيعة النباتية و الحيوانية، بأنها تخضع لآليات الاصطفاء الطبيعي. فعندما يتعرض شكل بدن لكيان حي لظروف بيئية حياتية جديدة، تمنح آلية الاصطفاء الطبيعي من داخلها، هذا الكيان، الطاقة المناسبة لتغيير الشكل المكتسب سابقاً، ليأخذ شكلاً جديداً متوافقاً مع متطلبات البيئة الجديدة. و سيتصف الشكل الجديد لهذا الكيان كذلك بصفة الإبتمال، عندما تتوقف الحركة نسبياً، بعد استنفاد الطاقة المحركة الكامنة فيه. و إذا عجزت هذه الحركة عن استحداث التغيير المناسب، أو عجزت الطاقة المستنفدة عن



تحقيق تغيير الشكل المناسب، تتعطل عندئذ قدرات الكيان الحي على البقاء، و هذا ما يؤدي إلى زواله. لقد انقرض عدد لا يحصى من أجناس الحيوان لأنه لم يتمكن من التكيف مع التغيرات في البيئة، و مثال صارخ على ذلك هو انقرض الدينوصور. وهكذا تنقرض و تزول باستمرار أعداد كثيرة من أجناس الكيانات الحية، و تظهر أجناس غيرها.

إذن، تتحكم آليات الاصطفاء الطبيعي في التغير الحاصل في شكل الكيان الحيائي، إنها آلية حياتية، عمياء لا هدف واعياً لها، سوى آلية التكيف، لتتمكن الجينات بذلك من الاستمرار بالبقاء. يتعرض نمو الكيانات الحية كذلك لعامل الصدفة. و لكن لا يؤلف تفاعلاً ميكانيكياً مع عامل الصدفة، لأن وعي الكيان الحي وكيف لحد ما سيرورة حركة النمو و التغير.

فبقدر ما يؤلف البعض من أشكال الكيانات الحية، و جدواها و التماس معها، حيث تتوافق مع متطلبات معيشنا، فنستسيغ أشكالها و نسر و نعجب بها. تتمثل هذه بأشكال الغزال و الكلب و القط، فنمنحها قيمة مستحبة و لذا نجدها جميلة. و عكس ذلك هناك أشكال حياتية أخرى، يؤلف وجودها تناقضاً مع معيشنا، فننبذها و نمنحها قيمة دنوية كالجرذان مثلاً.

ـ يختلف الإنتاج لدى الإنسان، أو حركة الطاقة المحركة لإنتاج الإنسان، عن تلك الطبيعية، الجامدة و الحية، اختلافاً جذرياً، في أنه يتضمن قدرات الابتكار. و تقوم هذه القدرات بتحريك سيرورات الدورة الإنتاجية، و تهيئ الطاقة لها، و تمنحها الجهد المعرفي و الحسي. إنها قدرات تنبني على معرفة و حس و حدس و طموح و فطنة. و لذا فهي حركة لا تتحرك بالضرورة بصيغ متوافقة مع خصائص المادة، لا من حيث استنفاد الطاقة، و لا من حيث صيغة التعامل. و بقدر ما تنحرف حركات الدورة الإنتاجية عن متطلبات خصائص المادة، تعجز الدورة بهذا القدر عن تحقيق صفة الإبتمال للشكل المصنع. و في هذا التفعيل لتغيير المادة من حالتها الخام إلى شكل المصنع، كتغير الخشب إلى الكرسي، سيدخل عامل الصدفة من خارج الدورة الإنتاجية، و يفاعل القدرات الابتكارية التي يتمتع بها الفرد الفاعل و التي يكون في دور تفعيلها ضمن سيرورات الدورة الإنتاجية. فمثلاً، في دور تصنيع كرسي حسب طراز تقليدي معين، و نوع من خشب معين، يظهر للسوق كرسي بطراز مستورد، فيؤثر في صيغ و طرز تصنيع الكراسي في ذلك المجتمع. و بهذا التأثير الخارجي يتغير تصنيع الكرسي، و يظهر طراز جديد بديل.

إن تعريف الإبتمال Optimality في إنتاج الإنسان، هو إذن، صفة لشكل مصنع



حصل كنتيجة مباشرة لتوازن بين كم استنفاد الطاقة والجهد المعرفي المستنفد، من جهة، و قدرة إرضاء الحاجة من جهة أخرى. و بقدر ما تعي المعرفة وتحس بهذا التوازن، تكون بهذا القدر قد نظمت تفاعلها مع متطلبات خصائص المادة، بصيغ متوافقة، و يشترط بهذا أن تكون قد نظمت الشكل المصنع، في الوقت عينه، ليكون أداة فعالة في إرضاء الحاجة.

إذن، الاختلاف الجوهرى بين التغير الحاصل في ديناميكية حركة الإنتاج لدى الإنسان و حركة الاصطفاء الطبيعى، هو أولاً: تكييف إرادة الإنسان مع كم الطاقة المستنفدة في التصنيع، و تكييف الإرادة نفسها في الشكل ليصبح أداة فعالة في إرضاء الحاجة. ثانياً، تتعرض الدورة الإنتاجية إلى عوامل المصادفة من خارجها، كما عند الكيانات الحية، و لكن الإنتاج يتعرض إلى تصادفية نزوات الإرادة و قدراتها الابتكارية من داخل الدورة الإنتاجية.

### ٣ - آلية الدورة الإنتاجية

تحرك إرادة الفرد التفاعل الجدلي للدورة الإنتاجية، و تتجسد هذه الإرادة بقطبين: الأول الحاجة الاجتماعية، و الثاني التقنية الاجتماعية. يتضمن القطب الأول الحاجة الاجتماعية، و هي حاجة مركبة (Complex Need).

و يتضمن القطب الثاني، التكنولوجيا الاجتماعية، من الفكر الفاعل بصيغة الإرادة المقررة، و ما تتضمنه من قدرات حس و حدس و معرفة و مهارة و فنطنة، إضافة إلى المادة الخام و الطاقة المسخرة، و غيرها من مقومات التكنولوجيا التي يبتكرها المجتمع المعين. يفاعل فكر الفاعل، الفرد، و هو الفكر المحرك، أو القطب الثالث في تفعيل جدلي وسببي، لهذين القطبين. فتكون المحصلة المصنع، و شكل المصنع. إذن، الشكل و التعامل معه، و قبوله و الاستمتاع به و رفضه، ليس ظاهرة مستقلة عن الدورة الإنتاجية، و إنما محصلة لها و من ضمنها. لذا يتعين أن يكون مفهومه و التنظير فيه من ضمن مفهوم الدورة الإنتاجية، كما أشرنا سابقاً، و خلافاً لذلك ينتقل التنظير إلى الغيبيات و الإلهام و النسبية اللاعقلانية.

فإرضاء الحاجة بعامة، و بخاصة إرضاء الحاجة الإستيطيقية، أي الحس بإبتمالية الشكل، و الاستمتاع به، يؤلف حساً لوجود - سواء أكان الفرد واعياً به أم غير واع - متوافقاً و منسجماً مع خصائص المادة، في حالتها المستقرة و المتصفة بالإبتمال، و بهذا القدر يكون وجوداً طبيعياً. أي أنه يعي متطلبات خصائص المادة و يوافق إرضاء الحاجة معها.





## ٤ - مراحل الدورة الإنتاجية

تتألف الدورة الإنتاجية من أربعة مراحل رئيسية، متعاقبة:

### أ - المرحلة الرؤيةية

تتضمن هذه المرحلة الحس ووعي حاجة ما، أو ابتكار المخيلة لحاجة جديدة، كما إن وظيفة هذه المرحلة هي ابتكار شكل محتمل لمصنع، يمكن أن يوظف في تلقى مجيد، و تبعاً لذلك إرضاء الحاجة المركبة.

### ب - مرحلة التصنيع

يقدم المصنع و يسخر قدراته المعرفية و الحسية و يفاعل الرؤية مع المادة الخام، مسخراً طاقاته البدنية إضافة إلى طاقات مستخرجة من مصادر طبيعية خارجة عنه.

### ج - مرحلة التلقي

يقدم المتلقي و يُفاعل المصنع، و عن طريق هذا التفاعل، الملموس و المحسوس يتحقق إرضاء الحاجة.

### د - مرحلة التغذية الاسترجاعية Feedback

تقدم مرحلة التلقي و تنقل خبرتها إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة، حيث تؤلف مرجعية فكرية و خبرة للمرحلة الرؤيةية اللاحقة، كخبرة في ما إذا كان الكرسي مرغياً، أو شكله مستساغاً أو العكس، فتصبح هذه الخبرة معطيات بالنسبة للدورة اللاحقة. و هكذا تحصل حركة الدورة الإنتاجية.

و بتعاقب الدورات الإنتاجية، و بتراكم خبرات دورات التغذية الاسترجاعية تنبني المرجعية المشتركة. و يحصل في كل من مراحل الدورة تفاعل بين المرجعية المعرفية و الحسية التي يحملها الفرد التفاعل ضمن المرحلة مع المستقطبين المقررين، و يكون، في الوقت عينه، هذا الفاعل في دور تفاعل مع المرجعية المشتركة التي يتعامل بموجها المجتمع ككل، أو الجماعة المتحاورة في الدورة الإنتاجية المعينة. من غير هذه التفاعلات بين المرجعية المعرفية التي يحملها الفرد و المرجعية المشتركة، يتعطل الحوار، و تتوقف الدورة الإنتاجية و تزول من امتدادها في الزمن؛ أي يتعطل التعامل مع مصنع إذا لم يمتلك المؤدي المتلقي المرجعية المعرفية التي تدله على وظيفة هذا المصنع.

أو بقدر ما تمتد الدورة الإنتاجية بالزمن، فتسخر مرحلة التلقي في الزمن البعيد





المرجعية الممتدة كذلك في الزمن لتفعيل تلقُّ مجدي مع المصنع. أي، عن طريق المعرفة في المرجعية الممتدة في الزمن يحصل اتصال بين الماضي والحاضر، فالحاضر بقدر ما يمتلك معرفة عن وظيفة مصنع لأجيال سابقة، سيتمكن من توظيفها في الحاضر. إن معرفة عامة لمقومات الإنتاج ومبادئ الصفة الإبتيمالية، بصفتها قاعدة معرفية عميقة، تؤلف مرجعية تؤهل الفرد إلى أن يتفهم ويفك معاني شكل المصنعات التي كانت قد حققتها الحضارات السابقة.

تتألف المرجعية المشتركة من المجموع العام التراكم في ذاكرة المجتمع، المحمولة شفوياً وتلك المدونة، من المعرفة المعلوماتية والحسية التي يخزنها المجتمع في ذاكرته الشفوية والمدونة.

فتؤلف هذه المرجعية أداة الاتصال بين المتحاورين، ضمن الدورة الإنتاجية وخارجها. ويتفرد كل فرد بالصيغة والنوعية التي يتعامل بموجها مع هذه المرجعية، لأن تفاعله يبني على المرجعية الشخصية الذاتية التي يحملها الفرد وحالة سيكولوجيته في آليات تفعيلها.

## ثانياً: صيغ الإنتاج في حضارة الإنسان

إن صيغ الإنتاج التي ابتكرتها مخيلة حضارة الإنسان متعددة ومتنوعة، ويمتد زمنها أكثر من مئة ألف عام، وذلك بامتداد زمن ظهور الإنسان العاقل.

### ١ - إنتاج الجني والصيد

إن أهم صفات صيغة هذا الإنتاج، والتي تهمنها منها:

أ - يشترك غالب أفراد الجماعة في المرحلة الرؤيوية والتصنيع، ما يجعل اشتراك أفراد الجماعة عاملاً.

ب - هناك مرجعية معرفية وحسية مشتركة بين أفراد الجماعة كافة، سوى حالات نادرة حيث تتألف فئات متخصصة كمارسات السحر وبعض من متطلبات الصيد الخطر.

ج - ظهور التخصص البدائي، و يبني على مرجعية معرفية مشتركة.

د - يتحقق إلى درجة كبيرة توزيع عادل لمحصلات الإنتاج بين أفراد الجماعة كافة، سوى ما أخذ يتفرد به البعض من الفئات مع ظهور المشيخة وتوسع القرية في المجتمع البدائي.



هـ- لا تمتلك هذه الصيغة من الإنتاج فائضاً، و لذا فإن ما تحققه يكون محصلة الخبرة، و لو بدائية، تتوافق مع متطلبات خصائص المادة، أي إنتاج يتصف بالإبتمال. إن عدم القدرة على تحقيق فائض، يجعل الإنتاج لا يمتلك طاقة فائضة تهدر عند تحقيق توافق مع متطلبات خصائص المادة، و لذا يتصف غالباً بصفة الإبتمال.

## ٢ - الإنتاج الزراعي

مع ظهور الإنتاج الزراعي، ظهرت زيادة هائلة في الفائض، ما هياً فرصة لقلّة من أفراد المجتمع، استأثرت به و احتكرت منافعه. فانقسم المجتمع بين الذين يتمتعون بفائض متزايد و معيش مترف، و الذين يتعرضون إلى العوز و معيش الكدح من دون الترف و اللهو، إلا بمناسبات طقسية محدّدة. و بسبب هذا العوز العام، استمر لحد كبير، و اتصف غالب إنتاج هذه المصنّعات بقدرات إبتمالية مناسبة، أشبه بما كان عليه قبل ظهور المجتمع الزراعي. فمثلاً، لا تتصف المعالم المعمارية في عمارة بتراب بصفة إبتمالية متميزة.

يؤمن هذا الفائض في الإنتاج إدامة بقاء مجتمع ما، من غير أن يتصف إنتاجه بإبتمال مناسب مقارنة بالآخر، بسبب تخزين الطاقة التي يحملها الفائض. أو يؤمن تفعيل الفائض قدرة منافسة فعالة تستند إلى تشغيل الطاقة الكامنة في الفائض، بدلاً من أن تستند المقارنة ضمن آليات المنافسة، إلى محض قدرة تحقيق صفة الإبتمال.

و هكذا، بسبب وفرة الفائض، أصبح الإنتاج لدى الإنسان حرّاً لأول مرة، بقدر معين، من ضروريات صفة الإبتمال. أي، أصبح في قدرة الجماعة أن تؤمن لنفسها بقاء يتصف بقدرات دونية نسبياً من صفات الإبتمال في الإنتاج. و تبعاً لذلك بقدر ما أخذ الإنتاج يعجز عن تحقيق صفة الإبتمال أخذت تظهر مصنّعات تحمل شكليات فجّة، و تقترب بتعامل بليد. هذا ما يشير إلى البعض من مسببات التباين بين صفات الإبتمال التي أخذت تحققها الحضارات القديمة و العصور الوسيطة. لقد جاء البعض من معالم الزينة المقترنة بالعمارة الهندية في العصور الوسيطة بألوان نابية، و بعلاقات غير متجانسة في التركيب الشكلي للمعالم.

مع ذلك استمر غالب إنتاج المصنّعات في المجتمعات الزراعية، يتمتع بصفات إبتمالية مناسبة، بسبب عدم القدرة على تحقيق فائض بكم عالٍ من الفائض. من الملاحظ أن عمارة حضارة الإنتاج الزراعي، عمارة المدن و القرى، ابتداءً من عمارة الحضارات القديمة لغاية منتصف القرن الثامن عشر، هي عمارة تتمتع بعامة بصفة الإبتمال.



### ٣ - الإنتاج الصناعي

ومع ظهور الإنتاج الصناعي، ظهرت قدرات إنتاجية هائلة في تحقيق الكم، فتوسعت الوفرة، و تفاقمت القدرة على تأمين الفائض في الإنتاج. فاكتمل المجتمع الصناعي قدرات تتجاوز نسبياً ضرورة تحقيق الصفات الإبتالية المناسبة في المصنعات. بمعنى أنه توسعت سعة التفاوت بين الإنتاج الذي يتصف بحالة إبتال رفيع و ذلك الذي يفتقر إليه، من غير أن يعرض ذلك المجتمع لفقدان قدرة المنافسة واستمرار البقاء لفترة معينة. و ما زال المجتمع يتمتع بوفرة من الفائض مقارنة بالغير، ما يجعل الإنتاج يتجاوز ضروريات تحقيق صفات إبتالية مناسبة. و هكذا يستمر الإنتاج حتى يستنفد الطاقة الكامنة في الفائض، فيعجز الإنتاج عن تأمين المنافسة، بقدر ما يفتقد الإنتاج صفات الإبتال، و يعجز عن الاستمرار بدورات لاحقة، فيهمل و يستبدل، أو يزول البقاء.

و هنا يكمن مصدر إهمال بعض المصنعات و استبدالها بمصنعات أكثر كفاءة من حيث قدرات التصنيع و الأداء. كما هو أيضاً مصدر ظهور المصنعات المبتدلة، التي تفتقر إلى الجدس الحسي حيث تتصف نوعيتها بكونها خارج محور الإبتال المناسب. و بتفاهم تصنيعها - المصنعات المبتدلة - يؤدي إلى ظهور البيئة الملوثة. كما تفسر لنا هذه الظاهرة أيضاً زوال الحضارات أو تحللها، بقدر ما يصبح الإنتاج عندها خارج آليات المنافسة، ومثالاً على ذلك: حينما عجز إنتاج الدولة العثمانية عن منافسة الإنتاج في الدول الأوروبية، عجزت الدولة عن الاستمرار في البقاء، و هو كذلك حينما عجز إنتاج الحضارة المصرية مقارنة بالإنتاج و التنظيم العسكري الروماني، هيمنت الدولة الرومانية على مصر، و زال كيان الدولة و الحضارة المصرية. و تقرر آلية المنافسة كفاءة المقررين في الدورة الإنتاجية: كفاءة التكنولوجيا المسخرة و كفاءة إرضاء الحاجة. فإذا ابتكر كرسي يتطلب طاقة و جهداً أقل من ذلك المعتاد، و يرضي الحاجة بصيغة أفضل، فيستبدل الكرسي المعتاد و يحل محله الكرسي الجديد المبتكر.

و هكذا، أدت قدرات تحقيق الفائض إلى إحداث تغير جذري في العلاقة بين الإنسان و خصائص المادة. إذ أصبح في قدرة هذا الكيان الذكي، بقدر ما يتعطل تفعيل القدرات الابتكارية التي يتمتع بها بيولوجياً، و التي ينبغي عليها أن تهني مجالاً أو فرصة بقاء من غير تحقيق تعامل مبتمل مع خصائص المادة، ما يهين بدوره مجال إفساد التوازن بين إرضاء الحاجة و استفادة الطاقة، أي هدر الطاقة، ما يعطل الإنتاج عن تحقيق صفة الإبتال.

و هذا يعني أن عجز تحقيق صفة الإبتال، هو دلالة على عجز تعامل الفرد



بالحد المناسب مع المتطلبات الفيزيولوجية لخصائص المادة و لخصائص عضوية بدن الفرد في الدورة الإنتاجية، بينما الإنتاج عند الحيوان مقارنة بهذا ينبغي حصرأ على سلوكيات مبتملة لفيزيولوجية عضوية أعضاء بدن الحيوان، و في تعامل متوافق مع خصائص المادة، كما كانت هي في الإنتاج البدائي، الجني و الصيد.

إلا أن هذا لا يعني أن زيادة الفائض تسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و إخراج نوعه عن صفة الإبتمال. و إنما يعني أن القدرة على زيادة سريعة في تأمين الفائض، إضافة إلى متطلبات الإنتاج كالتنوع و التغير السريع، ستؤدي إلى عجز الفكر الذي ينظم الإنتاج لاستيعاب المتغيرات في المتطلبات الاجتماعية و التقنية، فنعجز سيرورات الإنتاج عن تحقيق صفة مناسبة لحالات من الإبتمالية. بمعنى أنه بقدر ما تكون تنظيمات المجتمع، الإنتاجية و الطبقية و الإيديولوجية بصورة عامة غير متهيئة لاستيعاب تحديات المتطلبات الجديدة و التكيف معها والإسهام في الابتكار الجديد منها، يفقد بهذا القدر إنتاج هذا المجتمع قدرته على تحقيق مصنعات تتصف بقدر من الإبتمال.

#### ٤ - الإنتاج الممكن (Mechanized Production)

و مع ظهور الإنتاج الممكن، منذ بداية القرن التاسع عشر، و القدرات الهائلة التي جاء بها في تحقيق فائض متزايد، تهيأت قدرات تصنيع، إلى حد كبير جداً، خارج إطار صفة الإبتمال المناسب. لقد أحدثت المكننة تغيراً جذرياً في العلاقة بين الفكر و سيرورات التصنيع، ما أدى إلى إحداث فجوة معرفية بين متطلبات سيرورات التصنيع و المرجعية المشتركة التي يتعامل بموجبها المجتمع. و أدى حصول هذه الفجوة المعرفية إلى حصول عجز في قدرات المجتمع الحسية في تعاملها مع خصائص الإبتمال، و من ثم عجزها عن تحقيق مصنعات تتصف أشكالها بقدر مناسب من الإبتمال.

و يأتي الابتذال هنا ليعني عجز الحدس الحسي بعامة لدى أفراد المجتمع عن تعامل يتصف بقدر مناسب من صفة الإبتمال، فتصبح أشكال المصنعات التي يصنعها خارج إطار صفة الإبتمال المناسبة، و لذا تتصف بالابتذال.

و هو يعني كذلك أن المصنع استنفد طاقة أكثر من المناسب، أي حصل تبذير للطاقة، أو أن الشكل يعجز عن إرضاء الحاجة بقدر مناسب ضمن مجال آليات المنافسة، أو نسبة للطاقة المستنفدة.

و بقدر ما تعجز المرجعية المعرفية و الحسية عن مواكبة المتطلبات الإنتاجية



الجديدة، يفتقد المجتمع القدرة على المعرفة والحس بأنه يتعامل ويعيش مع مصنعات مبتذلة. وعند تفاقم تصنيع الأشكال المبتذلة في مجال العمارة والتأثيث، مثلاً، تظهر نتيجة لذلك البيئة العمرية الملوثة، والأشكال القبيحة للمصنعات التي يتعايش معها أفراد المجتمع.

لا يكمن هذا الخلل و سببه في التصنيع الممكن، أو في أن زيادة الفائض بذاتها تسبب تلقائياً إفساد الإنتاج و عجزه عن تحقيق صفة الإبتمال، وإنما يكمن في التغير السريع في العلاقات الإنتاجية، وبخاصة في متطلبات المعرفة المسخرة في الدورة الإنتاجية، و عجز إدارة المجتمع المعين عن تهيئة القدرات التعليمية و التثقيفية و الكلجيرية لاستيعاب متطلبات الإنتاج الممكن: كالمعرفة العلمية و التدريبية و الحسية و صيغ معيش متوافق مع متطلباته. أي ابتكار الكلجريات المناسبة للتعامل مع تطور متطلبات الإنتاج الممكن. فالتصنيع و المكنتنة و زيادة الفائض تهيئ فرصة تأمل و اكتشاف جديد في خصائص الإبتمال، و تنمية الحس، و الاستمتاع بهما، و يتضمن ذلك التوسع في إنتاج الفنون و الاستمتاع بها.

لقد تحقق ابتكار صيغة الإنتاج الصناعي و الممكن في تفاعل مع ابتكار كلجريات فكرية و معرفية، تضمنت العلوم المعاصرة في الفيزياء و البيولوجية و غيرها، و تداخلت معها كلجريات اجتماعية إنسانية مكملة لها، بما في ذلك الإنسانية و التنويرية و الليبرالية و دولة القانون. و بسبب هذا التفاعل المتبادل بين متطلبات إنتاج المصنع و الممكن مع الكلجريات التي أشرنا إليها، ظهرت العلوم و الفنون الحديثة، بما في ذلك تعمير المدن و تحسين المعيش فيها، و مختلف صيغ الطرز الفنية الحديثة. و قد حقق الإنتاج الممكن عمارة متميزة، تمثلت في القصر البلوري (Crystal Palace)، و (Palm House)، وكلاهما في لندن في منتصف القرن التاسع عشر.

## ٥ - الحاجة الاجتماعية (Social Need)

كنا قد بينّا أن تفعيل الدورة الإنتاجية يحصل حينما يتحقق تفاعل المستقطبين المقرررين في الدورة الإنتاجية، الحاجة الاجتماعية و التكنولوجيا الاجتماعية. فالحاجة الاجتماعية، كما هي التكنولوجيا الاجتماعية، لا تظهر بالنسبة إلى الفرد إلا ضمن تعامله و وجوده ضمن المجتمع المعين، و بكونه فرداً فعالاً فيه. و لذا فالحاجة بالنسبة إلى الفرد هي بالضرورة اجتماعية.

يتمتع كل فرد في المجتمع بمفهوم للحاجة و تعامله معها يتفرد به، و يحصل هذا التفرد و خصوصيته فقط ضمن تكوين المجتمع. و ذلك لأن الإنتاج لدى الإنسان





هو ممارسة اجتماعية، فإرادة الفرد و المعرفة المعلوماتية و الحسية التي يتمتع بها، و إن كانت تؤلف القوى المحركة للدورة الإنتاجية، فإنها تظهر و تتفاعل و تنشط و تنضج فقط ضمن تكوين المجتمع، و ضمن القدرات التي يهيئها ذلك المجتمع لذلك الفرد الفاعل. أي لا تحصل و لا تنطلق قدرات الفرد الإنتاجية إلا ضمن تفاعل متداخل مع المرجعية المعرفية و الحسية للمجتمع المعين، و ضمن الدورات الإنتاجية التي يمارسها ذلك المجتمع.

تتضمن الحاجة الاجتماعية ثلاث مقولات، و تصبح فعالة فقط بقدر ما تتبكر لكل منها الكليجريات المناسبة و تتفاعل و تتداخل معها. و لكن لكل من هذه المقولات و تفرعاتها و وظيفتها الوجودية: الحياتية و الاجتماعية. و لذا فالحاجة، عند الإنسان، بطبيعتها هي مركب أو أخذت صفة الكيان المركب، بمقولاتها الثلاث، مع تطور ظهور الإنسان للوجود. ما يعني أنه أصبح يتعين على الفرد إرضاء كل منها ككيان حاجة قائمة بذاتها. كما يتعين عليه أن يوازن بين وظائفها و أداة إرضائها، باعتبارها كياناً مركباً عضوياً بالضرورة. و لذا اصطلاحنا على مجموع هذه الحاجات الثلاث بالحاجة المركبة.

فالحاجة تعني بالتعريف أن هناك نقصاً أو خللاً يتعين سده أو إرضاءه أو تجاوزه، عن طريق ابتكار و تصنيع أشكال جديدة للمصنعات. لذا لكي نتمكن من تفهم واقع وجود الإنسان ككيان حي واع بذاته، و بذاتية وجوده، يتعين أن نسأل: ما هو النقص الذي يتميز به الإنسان عن باقي الحيوانات؟ إذ لا تتعرض الأشياء الجامدة مقارنة مع الحياتية إلى حالات من نقص أو خلل، و إنما بقاء تتحكم به القوانين الطبيعية، فالحجر الذي يسقط من أعلى وادي الجبل لا يتعرض للخلل بقائي يتعين أن يعالج، أو «هموم» كيفية إدامة نوع الحجر.

إن المقولات الثلاث لمركب الحاجة، هي كما يلي:

### أ - الحاجة النفعية

إن وظيفة الحاجة النفعية Utilitarian Need هي تأمين بقاء البدن، إدامته و نموه وتكاثره، حيث تتضمن تأمين المأكل و الحماية و الراحة البدنية وملجأ المعيش اليومي. و لذا، تفترض متطلبات الحاجة النفعية، و وعيها والتعامل معها استحداث المصنعات و السلوكيات التي تؤمن إرضاء متطلبات إدامة البدن و تهئية ظرف التكاثر.

### ب - الحاجة الرمزية

إن وظيفة الحاجة الرمزية (Symbolic Need) هي إرضاء متطلبات الحس





السيكولوجي لعلاقات الذات الواعية بكيانها. حيث تحدد هذه العلاقات موقع و مقام الذات بين الأشياء و الظواهر الطبيعية، و العلاقات ضمن المراتب الاجتماعية (Social Stratification). كما إنها الوعي السيكولوجي الذي يواجه و يعالج مسألة بقاء و زوال كيان الذات، أي الوعي الوجودي للحياة و الموت.

لذا، إضافة إلى وعي موقع هوية الذات بين الأشياء في واقع عالمها الوجودي، تعبر المخيلة عن وجودية هويتها و تبتكر بصيغ متعددة، و من بينها إدامة الوجود في المخيلة، أي امتداده في الزمن خارج حياة الفرد المعين. و يتحقق هذا الامتداد بصيغ متعددة، و من بينها إنجاب الذرية التي تقرر بحاضر وجود الذات. كما تبتكر المخيلة مآثر تستمر في الزمن و تمتد فيه، كالأعمال الفكرية: الفلسفية و الفنية و الأدبية و النصب. و كما تسعى المخيلة إلى ابتكار عوالم لاحقة، خارج و ما بعد واقع الوجود الدنيوي، حيث ينتقل إليها الوجود المتخيل. فيمتد كيان الفرد المتخيل إلى تلك العوالم الأخرى. و قد ابتكرت مخيلة البشر صيغاً متعددة من تلك العوالم اللاحقة، اللا دنيوية، متمثلة بكلجريات عوالم ما تحت الأرض و فوق الأرض التي ظهرت في الكثير من الحضارات، متمثلة بالمصرية و الإغريقية و المسيحية و الإسلامية. و تؤلف هاتان الحاجتان القاعدة البيولوجية الأساس في إدامة البقاء، و لذا اصطلاحنا عليها بالحاجة القاعدية.

## ٦ - الحاجة الإستطيقية (Aesthetic Need)

### أ - وظيفة الحاجة الإستطيقية

إن وظيفة الحاجة الإستطيقية هي إرضاء الاستمتاع بالوجود، و تهيئة الآليات و الأدوات لهذا الاستمتاع. إذ، بقدر ما تتأمل الذات الواقعية بهذا الوجود، ستجد الذات المتأملة أن حقيقة بقائها ليست أكثر من صدفة بيولوجية، أي أن بقاءها لا معنى له.

لذا ظهرت و تطورت و نضجت حاجة إرضاء وظيفة الحاجة الإستطيقية لمساءلة عبثية الوجود، فظهر في وعي سيكولوجية الإنسان منحي يهدف إلى منح قيمة للوجود عن طريق الاستمتاع، أي منحه معنى وجودياً حسيماً مستمتعاً، بعد أن يكون أرضى، بالقدر المناسب، تأمين البقاء عن طريق تحقيق إرضاء الحاجتين: النفعية و الرمزية، سواء أكان في الواقع أم مفترضاً في المخيلة. أي تتقدم القدرات الحسية التي تتمتع بها سيكولوجية الذات و تفاعل قدراتها الابتكارية، فتنتقل الوجود من حالة الاكتفاء «بالسرور» إلى ابتكار وجود «مستمتع»، أي أنها تتجاوز بذلك واقع عبث الوجود.



إن بحث الحاجة الإستيطيقية من غير كونها جزءاً من الدورة الإنتاجية، يجعل البحث مثالياً و غيبياً، خارجاً عن واقعية مادية كيان الأشياء، و مادية وجودية الفرد الإنسان. و لذا قدمنا و أشرنا في فقرة سابقة لبعض صفات الدورة الإنتاجية: مقوماتها و حركاتها، و بيننا كيف يتحقق إرضاء الحاجة، بصيغتها المركبة، ضمن الدورة الإنتاجية.

لقد ظهرت مواقف متعددة و رؤى متباينة لمفهوم الحاجة الإستيطيقية، ولم يظهر مصطلح الإستيطيقية إلا في منتصف القرن الثامن عشر، و من قبل المنظر كوتيليب بومكارتن (Gottlieb Bumgarten)، حيث سخر هذا المصطلح في النقد الأدبي و في علم نظرية رؤية الجمال.

مع ذلك، ظهر تأمل و تنظير في مسألة إرضاء الحاجة الإستيطيقية، كضرورة لفهم واقع سيكولوجية ذاتية الذات المتفاعلة مع البيئة. فظهرت هذه المسألة بصيغ تعالج مسألة جمال الأشياء و الحس بالصفات التي تُسر بها الذات، كروية لظاهرة السرور و الاستمتاع بالأشياء. و قد ظهرت ممارسة هذا الحس السيكولوجي و التجريبي مع ظهور الإنسان العاقل.

لقد تطورت و نضجت القدرات الحسية البيولوجية مع تطور الإنسان العاقل، و ابتكرت كلجريات للتعبير عن سيكولوجيات هذه الحاجة. و حقق هذا الإنسان مصنعات تتميز بحسية هائلة للصفة المبتملة، و قد تمثلت برسوم أشكال الحيوانات. و من أبرزها رسوم الكهوف، و بين أهمها تلك التي في كهف لاسكو (Lascaux). أي ميزت كلجريات صناعة هذه الرسوم الشكل المبتمل في الطبيعة و أعادت صياغته بأشكال لمصنعات كرسوم أو منحوتات. و يرجع تاريخ البعض منها إلى أبعد من عشرين و ثلاثين ألف عام. و تدل هذه الرسوم على قدرات حسية فذة نضجت مع الإنسان العاقل. و عبرت هذه الأشكال البدائية عن هموم منفعية و رمزية، كما أنها تنقل لنا دلالات على حسية هائلة تعبر عن نشوة حس بصفات الإبتمال و الاستمتاع بهذه النشوة، و إلا لما جاءت بحسية تمتد بالزمن و تعبر عن مختلف كلجريات حضارات الإنسان.

لقد أخذ الفكر يتأمل و يتفلسف في مفهوم الجمال منذ ظهور الحضارات القديمة، و ذلك في الأدب و الأساطير التي ابتكرها. و كانت الفلسفة الإغريقية أول ما بدأ التنظير، و بحثت مسألة العلاقة بين الجمال و الأشكال في الطبيعة، كما بحثت في وظيفة الفن، سواء أكان هذا من خلال التنظير بصورة عامة أم بالإشارة للحاجة الإستيطيقية بصيغة واضحة أو ضمنية.

لقد نظر البعض في مسألة صفة جمال الأشياء، و البعض الآخر في صيغة السرور بالوجود أو بالأشياء و حالات الوجود. و قد أشار آخرون إلى المعالم و تنوعها التي تحملها المصنعات و التي تضفي حساً من السرور. و اعتبروا الجمال مصطلحاً مرادفاً للفنون. و قد اعتبر البعض أن وظيفة الفن هي عبارة عن قدرة نسخ للأشكال الطبيعية أو تقليد مناسب لها، كما اعتبروا أن ممارسة الفن هي التزام بعض الضوابط الشكلية التي يتعين التعبير عنها، و غير ذلك من المفاهيم و الفرضيات، و ظهرت قواعد تحدد علاقات تركيب معالم التكوين الشكلي للمصنعات. و جاء في تنظير عصر النهضة تعريف للتصميم الجيد، باعتبار التكوين الشكلي الجيد المتصف بالجمال، يتعين عليه أن يلتزم قواعد تكوينية معينة للشكل، و بخاصة علاقة الاتساق بين العام و الخاص. أو أن الفن هو إرضاء سيكولوجي لحل أزمت نفسية. و جاءت نظريات تفترض أن وظيفة الفن هي التعبير عن أيديولوجية و هموم المجتمع، أو عن مستقبل الفقراء أو الكادحين، أو استعمال الفن لدعم حركة التحرير التي تقوم بها الطبقة البروليتارية. جاء مفهوم الواقعية الذي يعني التعبير الواقعي عن موجودات الطبيعة، و هو موقف يقابل و يتباين عن التجريد الشكلي. و قد ظهر تنظير يروج الفن الذي ينحصر في نفسه، أي الفن في سبيل الفن و هو حصر الاهتمام في التكوين الشكلي، حيث يعبر عن سيكولوجية الذات حصراً. و لدى الكثير من المنظرين فإن تاريخ الفن ليس إلا تاريخ تطور هذا التكوين الشكلي والتجريد.

و ما هذه المواقف و التأملات و الرؤى إلا القليل من تلك التي ظهرت مع ظهور التأمل في ظاهرة وظيفة الفن و الحرفة و التعبير عن العواطف و الاستمتاع بالوجود، و عن ماهية صفة الجمال، و لماذا نستمتع ببعض الأشكال من دون غيرها. فإذن تتموضع هذه التأملات و المواقف ضمن إستراتيجية تفهم الحاجة الإستيطيقية.

## ب - السرور و الاستمتاع

لذا يظهر لنا السؤال المهم من بين جميع هذه التأملات التي أشرنا إليها وهو : كيف يتحقق هذا الاستمتاع في وعي الذات، و الذي يؤلف الأساس السيكولوجي للحاجة الإستيطيقية، أو كيف يتحقق أساساً الاستمتاع بالأشكال القائمة في الأشياء، سواء المصنعة أو الطبيعية؟ إذن، نبتدئ و نشير إلى العلاقة بين حالة السرور مقابل حالة الاستمتاع. هناك حالات كثيرة للوعي نُسر فيها، أو تجد الذات بأنها مسرورة بوجودها، و بخاصة حينما تجد الذات أن وجودها آمن و مريح.

تتمثل هذه الحالات بالصحة الجيدة و العافية، و يحصل السرور بسبب تحقيق تكاثر الذرية، و التملك، و إنجاز الطموح و النصر، و غبطة حماية الآلهة،



و الانغماس في شطحات صوفية، و الاطمئنان بأن «روح الذات» ستنقل إلى عالم أخروي سرمدى مريح خال من الهموم. فتؤلف هذه الحالات فرحاً أو سروراً مشروطاً، و ليس حراً. لأن الاستمتاع حسب التعريف هنا، يشترط أن يكون سروراً حراً، متجاوزاً هموم الحاجة القاعدية.

بينما يؤلف الاستمتاع حالة سيكولوجية متباينة تماماً، فالمهم هنا ليس ما يدره الطعام من فائدة صحية، و إنما اللذة في طعمه و نكهته، و ممارسة الجنس التي ليست بهدف التكاثر أو تفريغ وظيفة بيولوجية غريزية، و إنما متعة الجنس الحر، و كذلك ليس طلب الحماية من العوامل المناخية داخل البناية فقط، و إنما الاستمتاع باتساق علاقات الأحياء بين جدرانها، و تنوع ألوان الجدران مع حركة نور الشمس التي تمنحها أبعاداً متنوعة في المخيلة، لا هموم عالم آخر، و إنما مواجهة عالم الوجود كما هو في واقع الوجود و توظيف القدرات الحسية من داخلها و بإرادتها، فيصبح تفعيلها و تنضيجها هما الهدف؛ أي «السرور الحر» من هموم الوجود، و منحه صفة «الاستمتاع».

كان الفيلسوف كانط أول من أشار إلى «سرور» من نوع آخر، و هو ليس سروراً مشروطاً بالحاجتين النفعية و الرمزية. و قد عبّر عن هذا بقوله إنه لا يهيم من يسكن هذه الدار و أهميتها و كلفتها و ضخامتها و المواد المستعملة في بنائها، إنما ما يجلب شكل هذه الدار من السرور له، فلذا هو سرور من نوع آخر، سرور غير مشروط - حر. فهنا بهذه الرؤية منح كانط مفهوم السرور رؤية حسية من نوع آخر. و بهذا ابتكر مفهوماً للسرور خارج المفهوم التقليدي، خارج شروط هموم الوجود المتضمنة في الحاجة القاعدية، و جعل وظيفته في داخله، و بهذا يكون أول من وصف «الاستمتاع».

و لكن كيف يمكن أن يتحقق استمتاع غير مشروط؟ إذ، سيصبح مفهوم الاستمتاع غير مشروط فقط إذا كان مفهوماً بدلالة المطلق. و المطلق لا يخضع لشرط مسبق، أي خارج متطلبات الحاجة القاعدية و هذه حالة مستحيلة.

إن مثل هذه الفرضية من غير قاعدة مادية، سننزلق بها إلى متاهات غيبية و أوهام الإلهامات الإلهية، مهما تنوعت صيغها و مبرراتها، و نكون قد أخرجنا أوهام الغيبية القائمة في التنظير الإستطقي من أبواب التنظير الأمامية، و أدخلناها من أحد الأبواب الجانبية في سرايب الغيبية.

و بما أننا بصدد بحث الحاجة الإستطقية، ضمن مفهومها حصراً، أي خارج المتطلبات النفعية و الرمزية، فإننا نكون بهذا خارج هموم صحة و راحة البدن،



و الهموم المعيشية اليومية بما في ذلك هموم الهوية، لأنها هموم، كما بيّنا، تكمن ضمن متطلبات إرضاء الحاجتين الآخرين، ونحن هنا خارجها. مع ذلك فالاستمتاع هو ممارسة سيكولوجية لحالة معينة حسية و معرفية. فإذن، لا بد من وجود قاعدة مادية لها، أدوات وآليات و متطلبات، يحصل التعامل معها في آليات الاستمتاع، أي تصبح حالة مشروطة. فيظهر هنا السؤال: ما هي هذه الكيانات القائمة في الوجود، و التي هي خارج متطلبات الحاجتين الآخرين، و التي حينما تتفاعل معها حسية الفرد يحصل الاستمتاع، و تكون شروطها خارج شروط الحاجة القاعدية؟

و من هنا يتعين أن نسأل: ما هي تلك المسببات الاجتماعية/السيكولوجية التي حصلت في تطور عقل الإنسان، الحسية و المعرفية، التي أضفت على وجوده سروراً من نوع جديد، و هو الاستمتاع بالوجود، و الذي يؤلف هدف إرضاء الحاجة الإستيطيقية، حيث يمنح وعي الوجود و الحس به، إرضاء هذه الحاجة، قيمة حرة من هموم الوجود، أي قيماً وجودية إضافة إلى تلك التي تمنحها الذات لذاتها حين تفعيل إرضاء الحاجتين القاعديتين؟

و لكن قبل أن نقفز إلى الإجابة عن هذا السؤال، سننهج درياً أسلم إذا رجعنا إلى وجود الإنسانية و نصف كيف تطورت ظروف معيشتها، فظهرت محصلة لنموها و نضوجها سيكولوجية الحس الإستيطيقي عند الإنسان العاقل.

### ثالثاً: ظهور الإنسان العاقل مع قدرات الابتكار

لقد بدأت الإنسانية تفقد تدريجياً مع نموها، الاستراتيجيات الموروثة للتعامل مع البيئة. كلما فقدت نسبة من تلك القدرات الموروثة، أخذت تكتسب قدرات ابتكار كـلـجـريـات جديدة تسخرها في تفعيل مختلف متطلبات المعيش الذي أخذ يتنوع و ينضج. إن هذه القدرات Capabilities، تتمكن بدورها من احتواء المعرفة المكتسبة، المعلوماتية و الحسية، كمحصلة للتجربة العملية، و انطلاق تخيلتها ضمن التجربة نفسها. هذا ما أشرنا إليه سابقاً.

لقد ظهر الإنسان العاقل، بعد تطور دام أكثر من ثمانية ملايين من الأعوام، و هو إنسان يتمتع بقدرات ابتكارية للـكـلـجـريـات، تتضمن الكلجيرية المعينة سلوكيات و أدوات التعامل، و ذاكرة كمرجعية مشتركة بين أفراد الجماعة، و تمنح هذه المرجعية قيماً لمختلف سلوكياتها، و قيمة للكلجيرية بعامتها. و يتضمن تكوين المجتمع كـلـجـريـات متعددة، منها كلجيرية الإنصاف، و الصدق، و الأمانة، و الرقص، و الغناء و العبادة، و في المقابل كلجريات العنف و الكذب و السرقة، و غيرها مما





تغطي مختلف فعاليات وإدارة و قيم تكوين المجتمع. و هناك عادة طقوس ضمن الكلجيرية تدعمها من داخلها، أو طقوس عامة موسمية تدعم مجموعة من الكلجريات.

حصلت مع هذا التطور البيولوجي، نقلة جذرية في قدرة بقاء الكيان الحي، و هو موروث إضافة إلى الجينات. فبينما تؤلف الجينات أصغر وحدة بيولوجية يتوارثها الكيان الحي ليتمكن من إدامة الوجود، أخذ يرث الميمات. و هذه هي أصغر وحدة كلجيرية يرثها الإنسان عن طريق المجتمع، أي عن طريق المرجعية المشتركة التي تؤلف تراكم الذاكرة الفعالة ضمن حوار الجماعة، و التي تتضمن تعليماً و تدريباً على الاستراتيجيات المناسبة بالنسبة إلى ظروف التطور المعرفي لتلك الجماعة.

لم يكن هذا التطور لظهور الميمات عند الإنسان حالة فريدة في الإمكانيات التي يتمتع بها الكيان البيولوجي. فهناك الكثير من الحيوانات، و بخاصة التي تؤلف مجتمعاً، تبتكر كلجريات و تنقلها إلى ذريتها عن طريق وحدات، التعليم و التدريب.

و لذا، اكتسبت الإنسانيات قدرات ابتكارية، و بقدر ما أخذت هذه الإنسانيات تفتقر إلى استراتيجيات التعامل مع البيئة، بقدر ما أخذت تبتكر استراتيجيات التعامل الآني و بخاصة عند ظهور الإنسان العاقل. كما أخذت تنتقل قدرات الابتكار عن طريق الجينات، و تنتقل معها طرز التعامل و تسخير الخبرات عن طريق الميمات، أي التدريب و الذاكرة بممارسة الكلجريات.

و قد انبنت هذه القدرات على منحيتين: أولاً، قدرة الابتكار، التي تتطلب التدريب و التنشيط، و تكسل هذه القدرات من دون هذا التدريب و تفقد قدرة التكيف بالسرعة و الكفاءة المناسبة، سيفقد عندئذ الكيان قدرات البقاء في آليات المنافسة.

أما المنحى الثاني فهو تكرار التعامل، الذي لا يؤلف آلية لتدريب القدرات الابتكارية، فقد ظهرت عند الإنسان سيكولوجية الملل من التكرار، و هي سيكولوجية وظيفتها رفض التكرار، و إيجاد بديل منه. إذن، يولد منحى الابتكار التنوع، بينما يؤدي منحى التكرار إلى الملل.

لا يحدد منحى الابتكار عند الإنسان سوى خصائص المادة، لأنها تتضمن قدرات هائلة للتخيل، فهي قدرات عملياً لا حدود لها سوى في مخيلته، و المخيلة حرة، ما زالت هي داخل مخاض الدماغ، لحين مواجهتها ضروريات خصائص المادة.





يؤلف حس و معرفة التعامل مع صفة الإبتمال، و تصنيع الإبتمال، الآلية الطبيعية التي تسخرها بعامة الكيانات الحية في تحقيق التوازن المناسب بين استفاد الطاقة و تحقيق إرضاء الحاجة، و هو كذلك آلية طبيعية، حسية و منطقية، عند الإنسان، لا كمنحى مكتشف أو مبتكر، و إنما كمنحى جيني متأصل، و لكنه منحى، أو قدرات ابتكارية من غير استراتيجيات. و بقدر ما فقد الإنسان استراتيجيات التعامل، مع تطوره، يكون قد فقد استراتيجيات تحقيق الإبتمال، و لكن مقابل هذا أخذت تورث بمرور الزمن قدرات ابتكارية هائلة لتحقيق صفات الإبتمال. و لذا أصبح التدريب على الحس بالصفة الإبتمالية القائمة في الظواهر الطبيعية و في أشكال المصنعات، و التعامل معها و تصنيعها، و تدريب قدرات المخيلة و العاطفة على صيغ التعامل معها و التدريب عليها، حاجة تأصلت مع تطور الإنسان العاقل. و من هنا أصبح إغناء سيكولوجية المعيش بتنوعات و طرز من صفات الإبتمال، بالنسبة إلى الإنسان ضرورة و جودة، فأخذ يُسرّ بتحقيقها و التعامل معها، و ذلك بقدر اعتناقه من الحاجتين النفعية و الرمزية، و أصبح سروره غير مشروط بهما، و وصل بذلك إلى حالة الاستمتاع.

و لكن، مثل هذا التعامل لا بد أن يبنني على ظرف التعامل مع مادة قائمة في الوجود، سواء أكانت طبيعية، أم مصنعة، وإذا كانت مصنعة سيكون التعامل ضمن الدورة الإنتاجية. و حينما تتحقق صفة الإبتمال في شكل المصنع ضمن حركة الدورة الإنتاجية يخضع لضرورات منطق الحركة فيها.

## رابعاً: المنطق في التصنيع

يتصف التصنيع بتسلسل حركات متعاقبة، و يتصف هذا التعاقب بضرورات المنطق، إذ حين يحصل تغير المادة من حالتها الخام إلى شكل المصنع، يتوقف عند حركة ما، قبل أن يباشر بالحركة اللاحقة، فيتأمل جدواها، و يقيّمها، ثم يقدم و يعيد صياغة الحركة اللاحقة في ضوء تقييمه للحركة الأولى. و هكذا تتعاقب الحركات الميكروية (Micro) و الماكروية (Macro) في الدورة الإنتاجية الواحدة. و بقدر ما تحصل جدوى حقيقية في أي من الحركات و بتعاقبها، أي توافقها مع خصائص المادة، تتصف الحركة بدلالة المنطق، و تبعاً لذلك تتحقق صفة الإبتمال. لأنه بمنطق التعاقب لحركات مجدية، متوافقة مع خصائص المادة، يحصل توازن بقدر مناسب بين استفاد الطاقة و تحقيق أداة إرضاء الحاجة.

فالإنتاج عند الإنسان، مهما كان بدائياً، لا بد أن يبنني على منطق جدوى تعاقب الحركات، و لإفسد و خرج عن مجال آليات المنافسة. مثل واحد على ذلك



يوضح دلالة منطق الحركة في الدورة الإنتاجية، هو حينما يقدم النجار و ينشر خشبة، و يحرك المنشار في أحد الاتجاهين، يتوقف لبرهة قبل أن ينتقل إلى الاتجاه الثاني، فيقدم في آليات هذا التوقف و يتأمل جدوى الحركة، و يقيمها في تلك الآليات الميكروية، ثم يقدم على تنظيم الحركة اللاحقة في ضوء تقييمه الحركة الأولى. إن وعي هذا المنطق، و الحس بالتوازن الذي حصل بين استنفاده الطاقة و شكل المصنع في كونه أداة وظيفة و إرضاء حاجة ما، سيؤديان إلى وعي الذات بأنها حققت شكلاً يتصف بالإبتمال، و تبعاً لذلك ستُسَرّ الذات بأداء التصنيع، كما ستسَرّ عند التعامل مع المصنع كأداة إرضاء الحاجة.

إن سيرورات التعامل ضمن الدورة الإنتاجية التي تقوم بتحويل المادة الخام إلى شكل المصنع، و من ثم تسخير المصنع بوظيفة إرضاء الحاجة، تقاد بمنطق التوافق مع خصائص المادة، و منطق توافق شكل المصنع مع متطلبات إرضاء الحاجة؛ أي إبتمال الشكل و إبتمال سلوكيات التعامل. و هنا يتعين أن ننتبه، و نؤكد، أن صيغة الإبتمال في كل هذه الحالات تتكيف مع العقل و الحس الأنلوعي، و هما اللذان يحركان العاطفة و النزوات و مخيلة القدرات الابتكارية.

### خامساً: الاستمتاع و صفة الإبتمال

إذن فالأداة الأولى لتحقيق الاستمتاع هي الوعي و الحس بوجود صفة الإبتمال و منح هذه الصفة قيمة ذاتية، فيأخذ السرور صفة الاستمتاع لأنه لا يرتبط بإحدى الحاجتين القاعدية، حر منها و خارجها. لأن القيمة هنا تمنح و تنحصر بحسية شكل صفة الإبتمال ذاتها، و ليس بما تدره من فوائد بقائية، كالنفعية و الرمزية. فيبرز السؤال هنا: كيف يمكن أن تمنح قيمة لصفة خارج متطلبات النفعية و الرمزية، و كيف يمكن أن يتحقق سرور حر تعيه الذات، أو ما تعنيه الحرية هنا؟

الجواب هو: تمنح القيمة الإستطيقية لشكل معالم الأشياء بسبب سرور الذات في شكل صفة الإبتمال التي تحسها و تتعرف إليها. و هو وعي بتلك القدرات الحسية التي تتمتع بها الذات لصفات الإبتمال، و وعي، في آن واحد، لتفعيل حرية هذه القدرات في التفاعل مع هذه الصفات. فيحصل تبعاً لذلك، بسبب هذه الحرية، الشعور بالسرور خارج هموم الحاجة القاعدية. و بهذا تكون الذات قد منحت قيمة لذاتها لأنها أصبحت حرة بتمتعها بهذه الحرية الوجودية، و من هنا تحول السرور إلى الاستمتاع.



فإذن، شرط الاستمتاع هو الحس بصفة الإبتمال، شرط أن تمنح الذات لنفسها حرية تفعيل القدرات الحسية كإرادة حرة لهذا التفعيل. و بقدر ما يكون تعامل تحقيق صفة الإبتمال منحصراً في هوم الحاجة القاعدية، ستصبح القيمة الممنوحة لشكل الشيء ليس ضمن القدرات الحسية الإستيطيقية.

### سادساً: قيمة لذاتية الوجود و معنى للوجود

إن ذات الفرد الإنسان، من جهة أخرى، تتفرد عن باقي الحيوانات كافة بأنها تعي حتمية زوال البقاء. أي أن البقاء طارئ، و ليس أكثر من حالة آنية.

لذا تتأمل الذات في هذا الوجود الزائل، فتطرح الأسئلة عن جدوى الزوال، بعد أن تكون قد استنفدت طاقات هائلة في إرضاء الحاجتين النفعية و الرمزية، سواء أكانت هذه المسألة مباشرة أم ضمنية. و إذا حولنا هذه الأسئلة بلغة الحاضر، فنتساءل الذات: هل أن الوجود هو إرضاء حاجة الجينات للتكاثر و إدامة الجنس فقط؟ كما تتساءل الذات بلغة الماضي: لماذا أزل أصلًا، و لماذا لا يدوم البقاء، و لم أتمنى الخلود، و أسعى إليه؟ فكلتا الصورتين: الحاضر و الماضي، عبث لا معنى له، ما لم تمنح الذات لوجودها قيمة تبتكرها خارج متطلبات البقاء، و هي قيم إرضاء الحاجة الإستيطيقية.

و ربما نعجز عن أن نجد وصفاً واقعياً لعبثية الوجود، من دون التشبث بأوهام و خداع ذاتي، كما نجدها في الرؤية الخلاصية، و بعود بالعوالم مؤجلة بمختلف صيغها. و خلافاً لهذا، نجد وصفاً دقيقاً و جميلاً، يعي واقع عبث الوجود، فيقدم على الاستمتاع بالوجود، و هكذا جاء وصف هذه الرؤية في ملحمة جلجامش. فتنصح صاحبة الحانة الملك جلجامش، في هذه الأسطورة، و تقول له: إن طلب الخلود لا طائل تحته، و لذا استمتع بالوجود، و هذا نص ما تقول:

«إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

حينما خلقت الآلهة العظام البشر

قدّرت الموت على البشرية

و استأثرت هي بالحياة



أما أنت يا جلجامش فليكن كرشك مليئاً على الدوام

و كن فرحاً مبتهجاً نهار مساء

و أمُّ الأفراح في كل يوم من أيامك

و ارقص و العب مساء نهار

و اجعل ثيابك نظيفة زاهية

و اغسل رأسك و استحجم في الماء

....

و أفرح الزوجة بين أحضانك

و هذا هو نصيب البشرية<sup>(١)</sup>.

هكذا أقدمت المخيلة التي يتمتع بها جنس الإنسان العاقل، و سخرت ما ورثت من قدرات في التصور، فاستحدثت منحى الاستمتاع بهذا الوجود، و بهذا منحه معنى و قيمة. فأخذت هذه المخيلة نهجين، أو ما يمزج بينهما، أو يوافقهما: فإما أن يأخذ منحى نهج الاستمتاع بالبقاء القائم و الدنيوي، حيث تُقدم المخيلة على ابتكار كلجريات الاستمتاع و تنوع ممارساتها، و تجعل منها وجوداً ممتعاً، و لذا تكتسب معنى و قيمة. فتستحدث المخيلة لوجودها الدنيوي مفاهيم و كلجريات متعددة مع مصنعاتها و قيمها و طقوسها، و تسخرها لدعم قدرات ممارسة الاستمتاع. و كما نجد في ملحمة جلجامش فإما الاستمتاع في كل يوم من أيام الوجود، بما في ذلك الرقص و الألعاب في المساء والنهار، و إما أن تُقدم المخيلة على نهج سرورٍ ينبني على وجود مؤجل، يتحقق في عالم أخروي، و بقاء أزلي، فتستحدث لها كلجريات و طقوساً تسخرها لتدعم التمني و التوصل للوصول إلى ذلك العالم الأخروي.

و لكن مثل هذا السرور، سواء أكان سروراً يحصل في العالم الدنيوي، لأنه يتضمن تمنيّاً و أملاً في الخلود، أم سروراً يحصل في مخيلة الخلود، فكلاهما يحصلان بهدف إرضاء الحاجة الرمزية خارج إرضاء الحاجة الإستيطيقية، و بعيداً عنها.

(١) طه باقر، ملحمة كلكامش، سلسلة الثقافة العامة (بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١])، ص ١٣٧ -



## سابعاً: ظهور الحاجة الإستيطيقية في تكوين سيكولوجية الإنسان

إن وظيفة الحاجة الإستيطيقية هي نقل وعي الوجود من واقع هموم البقاء المحضة إلى حالة استمتاع المخيلة بهذا الوجود، و الارتقاء إلى نشوة الوعي. و بقدر ما تحقق الذات استمتاعها بوجودها، تكون قد منحت ذاتها قيمة و معنى. أي انتقلت الذات المستمتعة بوجودها، من بقاء حياتي تتحكم به المتطلبات الحياتية البيولوجية إلى درجة كبيرة، إلى وجود يتضمن وعياً و حساً يتحكم بهذا البقاء، و يجعل منه كياناً مستقلاً عن هموم الوجود، لذا، يبتكر كالجريبات الاستمتاع، و يمنح القيم المتضمنة فيها لذاته، و لذا، فهو بين كل الحيوانات الذي يستنفد طاقات هائلة لهذا الاستمتاع، في الغناء و الرقص و مشاهدة الشيء الجميل و التمتع بالجنس و الطعام اللذيذ و الروائح العطرة، و غيرها من الكليجريات التي يبتكرها و التي لا تحصى.

فتكتسب المخيلة، بهذه السيرورة في ارتقاء وعي الوجود إلى وجود حر، غير مشروط. و إن أردنا دقة أكثر في القول: تبتكر المخيلة لذاتها تعاملاً للوعي بوجود حر من هموم الوجود، فتكون قد منحت هذه الذات لوجودها قيمة إنسانية، أو جعلت الوعي بالوجود وعياً يتضمن قيمة إنسانية. لأنه بهذه النقلة الحسية تتجاوز المخيلة متطلبات الحاجة القاعدية المحضة، و تسخر القدرات الحسية ليس لحماية و إدامة الوجود، و إنما لوجود خارج هذه الهموم، و هذا بعد أن يتحقق إرضاء متطلبات الحاجة القاعدية، سواء في الواقع أم في المخيلة. فتتحقق نشوة الوعي بالوجود، فالسرور عند الحيوان يكون دائماً مشروطاً بهموم الوجود، أو هكذا يفهم في الدراسات البيولوجية القائمة.

لذا، نجد في حضارة الإنسان، تلك الأيديولوجيات التي تتضمن كليجريات الاستمتاع بالوجود كالغناء و الرقص و السمر و اللعب بعامه، و أخرى في المقابل، تسعى لوجود أخروي، في جلد الذات و البكاء. و تؤلف هاتان الأيديولوجيتان رؤية متناقضة للوجود: تعتبر الأولى جنس الإنسان و القدرات الحسية التي يتمتع بها هي هدف الوجود بحد ذاته، و تعتبر الأخرى الإنسان كما لو كان أداة لإرضاء كيانات خارج هدف وجود ذاتها، فتبتكر كليجريات لتضع ذاتها خارج قدرات إرضاء الحاجة الإستيطيقية، و بابتكار كليجريات تعطل القدرات الحسية الإستيطيقية.





## ثامناً: آليات إرضاء الحاجة الإستيطيقية

مع تقدم حضارة الإنسان، أخذ يبتكر ويطور تلك الآليات التي تتفاعل القدرات المعرفية والحسية والتي يسخرها في التعرف إلى صفات الإبتمال والحس بها والتعامل معها، وذلك في مختلف مراحل الدورة الإنتاجية. أو أن صفات الإبتمال التي تتصف بها الظواهر الطبيعية، وتلك المحملة على أشكال المصنعات، تتضمن معالم ومقومات التكوين الشكلي. ولذا تتفاعل في مخيلة الفرد هذه معالم التكوين الشكلي، لتؤلف القاعدة الحسية المادية الملموسة، بكونها معالم الظواهر الطبيعية، وبكونها معالم المصنعات التي يتعامل معها الفرد في المعيش اليومي. أي أنها المعالم التي يتحقق عن طريقها إرضاء الحاجة المركبة.

لذا يؤلف هذا التفاعل الحسي القاعدة الحسية حيث تتدرب القدرات الحسية التي يرثها الفرد بيولوجياً، وحيث تنبني وتنضج، مع نضوج ميمات الكلجريات التي يبتكرها مجتمع الإنسان.

لذا يؤلف تفعيل الحس بهذه المعالم آلية تفعيل الحس بصفات الإبتمال القائمة في مقومات التكوين الشكلي للظواهر الطبيعية والمصنعات، كما ستؤلف في الوقت عينه، أداة تفعيل ابتكار صفات الإبتمال، وبهذا تصنع التكوين الشكلي للمصنعات. وضمن هذا التفعيل، أو بيئة التفعيل، تبتكر الكلجريات المتعددة، التي تهيب ظرف التعامل الحسي، وفي أنها تقوم بقيادة سلوكيات التعامل مع الصفات الإبتمالية، وبتهيئة قادتها وأشكال صفاتها الإبتمالية، بمنحها القيم المناسبة.

والآن يتعين أن يطرح السؤال: ما هي الأدوات أو المقومات التي يؤدي التعامل معها وتوظيفها وتقييمها، إلى الحس بالصفة الإبتمالية؟ قبل الإجابة عن هذا، أود أن أبين أن الحس بهذه المقومات، وما تتصف به من صفات الإبتمال. بدأ عند الإنسان العاقل منذ بدء وجوده. وذلك لأن التعامل مع هذه المقومات يبنني على قدر مناسب من منطق التعامل مع خصائص المادة، ولذا سيكون بالضرورة بذلك القدر تعامل حسي وحديسي ومعرفي مع صفة الإبتمال. ومن غير أن يتضمن التعامل بالقدر المناسب من منطق التعامل، والحس بصفات الإبتمال، تفسد الدورة الإنتاجية، يعجز عن هذه الصفة، في أي مرحلة من مراحل الدورة. هذا يصح إن كان الفرد المتعامل مع الظواهر أو المصنعات واعياً ضروريات منطق التعامل والحس بالصفات الإبتمالية، سواء بمعرفة وحس واضح أو بحس ضمني حديسي.

وفي مجال التنظير كان من أوائل من أشار بوضوح لهذه الأدوات المعماري والمنظر الروماني ماركوس فيتروفيوس (Vitruvius) في القرن الأول ق.ع. ومن بعده





وضح البعض من معالمها المعماري النهضوي ليون باتيستا البرتي (Alberti) في القرن الخامس عشر.

إن أهم صيغ المركبات الشكلية التي تتوافق مع متطلبات خصائص المادة، هي علاقات التنسيق و الاتساق و التوازن و التنميط بما في ذلك السمتري Symmetry و الالتباس Ambiguity و مختلف صيغ المجاوز Metaphors و الهرمنة Harmony، وغيرها بين مقومات التكوين الشكلي في صفة الإبتمال سواء الطبيعية أم المصنعة. إن وجود هذه العلاقات هي صيغ للعلاقات، و ليست قواعد لثوابت علاقات. لذا تظهر صيغها في أشكال الظواهر الطبيعية بكونها بدائل لا تحصى، حيث يؤلف كل بديل منها حالة فريدة في الطبيعة، كل حركة في أمواج البحر، و في الغيوم، و شكل أوراق الشجرة، هرمية الجبل، و تركيب معالم وجه القطة، متفردات لما لا نهاية له من تنوع. و هو كذلك واضح في تعاقب الدورات الإنتاجية في حضارة الإنسان. لقد جاءت الطرز للتكوينات الشكلية لمختلف المصنعات التي تبتكرها مختلف الكلدجريات، من طرز العمارة والأدوات المنزلية و العربات و الصحون و السيوف و الملابس و الحلي، تتضمن تكوينات شكلية لا تحصى بدائل كل صنف منها.

و على الرغم من اتساق النسب المحددة في تصنيع النحت المصري، التي دامت أكثر من خمسة و عشرين قرناً من الزمن، فكل قطعة نحتية ابتكرتها تلك الحضارة، جاءت تؤلف حالة فريدة. و على الرغم من أن هناك طرازاً واضحاً متبعاً في العمارة الإغريقية الدورية (Doric Architecture)، فقد جاء شكل كل معبد دوري يؤلف حالة فريدة، و على الرغم من المحتوى الرياضي لتكوين المقرنص، فكل حالة منها في قصر الحمراء أو المدرسة المستنصرية تؤلف حالات فريدة، و على الرغم من القواعد الصارمة لتكوين حداثق الزنية اليابانية (Zen)، فهي متنوعة في متغيرات مكرية تكاد لا تلمس أو تحس، كما تتركب عواميد الكاتدرائيات الفوطية (Gothic) من أرماع (Shafts) تتجمع و تتكرر، و لكن تركيبها ليس استنساخاً و إنما حالات لتنوع متأنق.

إن ابتكار هرمية شكل الهرم المصري، يتوافق مع القانون الطبيعي لانزلاق المادة، و هو الشكل الطبيعي للجبل و لمختلف المنحدرات في الظواهر الطبيعية. كما كان ابتكار السمتري في التكوينات الشكلية لعمارة و فنون المجتمعات البدائية يتوافق مع تلك الأشكال السمترية القائمة في الظواهر الطبيعية مثل شكل الجبل و الشجرة و الشمس و الفاكهة و أوجه الحيوانات. و كان الدولاب في بداية ابتكاره يتكون من قطع خشبية تملي كامل استدارته، و من ثم ابتكر دولاب مع إطار و برمق/ شعاع



الدولاب، متصل بالجزع (Axle)، و هو محور الدولاب. فأحدث بذلك اقتصاداً في المادة، وخفة في وزن العربة، و سرعة في دوران الدولاب، حيث تؤلف هذه التكوينات توافقاً أكثر مع خصائص دوران حركة الدولاب، و اقتراباً أكثر من متطلبات خصائص شكلية و مادية الدولاب. و بقدر ما تؤلف هذه المصنعات أداة كفوءة، من حيث الاقتصاد في المادة و الطاقة، و من حيث كفاءة الحركة و إرضاء الحاجة المركبة، فستؤلف، في الوقت عينه، أدوات ضبط للتكوين الشكلي، المتمثلة بالتوازن و السميري و التناسق و غيرها، و التي نجدها في الظواهر الطبيعية، و التي أخذ الإنسان العاقل يحسها و يتعرف إليها، فيسخرها في ضبط التنوع و شكل المصنعات. إذن تؤلف صيغ المركبات الشكلية التي تتوافق مع متطلبات خصائص المادة، الآلية التي تحقق توافق شكل المصنع مع متطلبات الصفة الإبتالية.

إن علاقات صيغ صفات الإبتمال لا تنقل أو تستنسخ في الدورات الإنتاجية، و إنما تبتكر في كل حالة من التعامل. خلافاً لهذا تفسد العلاقات التكوينية، لأن التعامل مع خصائص المادة يفتقر إلى الابتكار، فيصبح تكراراً مملاً، لا يرضي الحاجة الإستيطيقية. و لولا هذا الابتكار و التنوع و التفرد، لأصبحت التكوينات الشكلية لمصنعات حضارة الإنسان أداة ملل، و لما حققت هذه الحضارة استمتاع الفرد الإنسان بوجوده، و تبعاً لذلك منحت معنى و قيمة لإنسانيته.

## خلاصة

هنالك في تنظير شكل المصنعات بصورة عامة، منذ أن أخذ الإنسان يتأمل فيها، مفاهيم متعددة لمفهوم الإستيطيقية، و الفنون و الجمال، في مقابل القبح. و نلاحظ أنه في الكثير من التنظير تظهر مصطلحات هذه المفاهيم كما لو كانت مرادفة، أو تظهر من دون تعريف واضح أو تحديد للعلاقات بينها. غير أن موقفنا في هذه الأطروحة، من المفاهيم الثلاثة: الإستيطيقية و الفن و الجمال، يعرف مفهومها بحسب ما يلي:

## ١ - الإستيطيقية

هي تلك الحاجة المتأصلة في سيكولوجية الإنسان، الثالثة في مركب الحاجة المركبة، و هي التي ترضي حاجة حس وعي سيكولوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، و «سروره بنشوة» هذا الحس. و بهذا يمنح الإنسان قيمة و معنى لإنسانيته.



## ٢ - الفن

هو تلك الأداة التي ترضي متطلبات الحاجة الإستيطيقية، و التي تشمل القطع الفنية كالعمارة و النحت و الرسم و الخط و الشعر و الأدب، كما تشمل سلوكيات الحركة كالموسيقى و الرقص و الغناء و الرياضة و اللعب بعامه.

## ٣ - الجمال

يكتسب شكل الشيء صفة الجمال، سواء أكان مصنعا أم ظاهرة طبيعية، بقدر ما تمنحه القدرات الحسية الذاتية قيمة محبذة أو مفضلة، شرط أن يتمتع شكل الشيء مسبقاً بصفة الإبتمال. و يصبح هذا الشكل بهذه القيمة أداة استمتاع، لأن القيمة تمنح حصراً إلى مركب تكوين الشكل.

إن الشكل الذي يتمتع بقيمة محبذة و مستساغة، و من غير شرط الإبتمال، سيكون قد منح قيمة لإرضاء إحدى أو كلا الحاجتين القاعدية: النفعية و الرمزية. لذا ستكون قيمة الشكل الممنوحة في هذه الحالة هي خارج الحاجة الإستيطيقية. و تتمثل هذه الحالة، بأشكال محبذة لمصنعات كالأبنية المقدسة، حيث ترضي الحاجة الرمزية، أو الأبنية التجارية، حيث ترضي الحاجة النفعية، و بقدر ما تفتقر للصفة الإبتمالية، تصبح قيمها خارج الحسية الإستيطيقية. و لأنها تفتقر لصفة الإبتمال، و لا تمنح قيمة محبذة، تتصف عندئذ بالقبح بالنسبة إلى حسية ذاتية الفرد.

إذن، حينما تمنح الذات قيمة لشكل أي شيء، و لأي من مسببات و حالات إرضاء الحاجة المركبة، ستصبح القيمة الممنوحة للشكل، حالة ذاتية متفردة، سواء بالنسبة إلى فرد معين أم بالنسبة إلى جماعة. و لكن، حينما تمنح قيمة للصفة الإبتمالية، ستكون قيمة لحس متوافق مع خصائص المادة، و بما أن الخصائص هي الثوابت في تركيب كل الأشياء، في كل مكان و زمان، تكون هذه علاقة عميقة Universality لعلاقة وجودية الإنسان المادية. و من جهة أخرى، بقدر ما تكون الحاجة المركبة التي سعت الدورة الإنتاجية لإرضائها، متوافقة مع سيكولوجية هوم البشر الوجدانية و العاطفية و البدنية بصورة عامة Generally، تتصف بعميميتها بالنسبة إلى حضارة البشر. ما يجعل منح قيمة لصفة الإبتمال، في هذه الحالة، و للأشكال التي تتصف بها، سلوكية تتجاوز نسبية تفردية الذات، و نسبية الزمن و المكان، لذا، تكون قيماً عميقة تمتد عبر تطوار حضارات الإنسان.

لقد حققت حضارة الإنسان قطعاً فنية تؤلف أوج قدرات الابتكار، و من أجلها:

رباعيات عمر الخيام، و رباعيات بتهوفن، و تمثال الإلهة أفرودايت، إلهة الحب و الجمال الإغريقية، الملقبة بـ فينس لـ ميلو (Venus of Milo)، و صورة السفينة الغارقة لـ جوزيف وليم ترنر (Turner)، و كنيسة نوتردام في رون شامب للمعماري كوربوزيه. تتميز كل من هذه المصنعات بأنها تحمل صفات إبتمال تمتد عمومياتها في الزمن، و لذا هي بين ما يؤلف أوج ما حققته مخيلة الإنسان في التعبير عن قيمة ذاتها، و منح معنى لذاتية الوجود.



كان هذا وصفاً مختزلاً لرؤية مفهوم الجمال كما هو في سيكولوجية الإنسان، يبنني على تطور نضج القدرات الحسية و المعرفية، التي تستمتع بنشوة الوجود. و هو وجود يحقق وعياً مستمتعاً بقدر ما يبني تعامله على حدس حسي متوافق مع متطلبات خصائص الإبتمال المناسبة، و إرضاء عموميات هموم الوجود، سواء تلك المحققة في المصنعات، أم القائمة في الظواهر الطبيعية.



## الفصل العاوي عشر

مقارنة بين ثلاثة أنماط فكرية:  
الأمثال، و اللاهوت و الفلسفة(\*)

---

(\*) نشرت هذه المقالة في: دراسات عربية، العددان ٩ - ١٠ (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس ١٩٩٨)





## أولاً: الأنماط الفكرية

تتقدم المعرفة التجريبية، والعقلانية منها، بقدر ما يتمكن الفكر من التعرف إلى واقعيات خصائص المادة: مقوماتها وآليات تفاعلاتها، ومحصلاتها. بتعبير آخر، تتولد غالبية المعرفة التي تنظم العلاقات الاجتماعية، عن طريق تجربة التعامل الاجتماعي الآتية حينما يجد هؤلاء المتعاملون والمتحاورون أن بعضاً من نهج سلوكياتهم مجيد والآخر غير مجيد. فواقعية المعرفة التي تنظم هذا التعامل المتنوع والمتجدد هي مزيج مركب من معرفة واقعية، ومتوافقة مع خصائص المادة ومتطلباتها والبيئة التي تظهر فيها. ومن جهة أخرى، تمتزج هذه المعرفة الواقعية بأوهام وفرضيات مغلطة/ بطرة Fantasies، حينما تكون وظيفة هذه الأخيرة الدعم النفسي للفكر الفاعل. إذ لولا هذا الدعم النفسي الذي تؤمنه تصورات الفرد للتعامل، سواء أكانت واقعية وحقيقية أم وهمية ومغلطة، لأرتبك الفكر في كثير من حالات التعامل، وأحبطت مساعيه عند مواجهته متطلبات الظواهر، سواء منها الاجتماعية أم الطبيعية. نخلص مما تقدم، إلى أنه ظهرت مع عقل الإنسان العاقل - مع تطور دماغ الإنسان - أنماط متعددة من المواقف الفكرية يُوظفها هذا الإنسان في تنظيم سلوكيات تعامله مع البيئة الاجتماعية والطبيعية. إن الهمم الأساس للتعامل هو تأمين البقاء الآمن والمريح والمتنوع. فأخذ الإنسان يبتكر المصنعات. ويتفاعل معها، ويتداخلها مع إدراكه واحداثات البقاء اليومية، توسعت هذه الهموم في تطور معتقد ومركب متصاعد. فراحت تشمل هموماً جديدة، بينها معنى الحياة والموت وحالات المرض والإحباط في التعامل مع البيئة وغيرها. ومن الأنماط الفكرية المتعددة التي ابتكرها فكر الإنسان العاقل:

### ١ - النمط التجريبي، الواقعي

هو الذي يؤمن التعامل المناسب واليومي والمباشر والملموس مع متطلبات البيئة الاجتماعية والطبيعية. هدفه جعل التعامل واقعياً ومجدياً ومتوافقاً مع متطلبات خصائص المادة.



## ٢ - النمط الديني

و هو الذي يفترض أن هناك قوى لا مادية يُمكن أن يتوسل إليها أو يحفزها، فتُقدم هذه القوى على دعم متطلّبات معيشه. و يُقدم على ابتكار هذا النمط من الفكر و تنظيمه أفراد متبرعون، غير متخصصين، أو مدعومين من منظمة متفرّغة. و يتمثل النمط الديني البدائي بالطوطمية. و يؤمن هذا النمط تصوّرات مبسّطة و جاهزة لهموم البقاء و هوية الذات، و في بعضها ثمة تهيئة متخيّلة لأملٍ بوجود آخر يتجاوز واقعيّات المعيش و الموت.

## ٣ - النمط السحري

في حين أن نمط الدين موقف و تنظيم جمعي، فإن السحر تعاملٌ و تصوّر فردي. و يفترض مفهوم السحر أن الصورة في الفكر يُمكن تجسيدها في مادة جامدة، و بالتالي تكتسب قوى يُمكن تسخيرها من قبل الفرد لتدعم متطلّباته اليومية.

## ٤ - نمط الأمثال

الأمثال أقوال مختزلة، مقتضبة لمفاهيم تخصّ مختلف حالات تعامل الفرد، و لا سيما مع الفرد الآخر. و هي مفردات لا تولّف بحد ذاتها منظومةً، فالفرد ينتقي من هذه الأقوال حسب الظرف و حالة التعامل، و عن طريقها يتمكّن من تنظيم سلوكيات التعامل، و بخاصة تلك المتوافقة مع متطلبات التضامن الاجتماعي.

## ٥ - النمط الإستيطقي

و هو الذي يُحقّق مكنة المتعة.

## ٦ - النمط اللاهوتي

و هو فكر و تنظيم ديني بعد أن تطوّر و أصبحت تصنعه و تنظّمه و تسهر على دعمه و ترويجه منظمة متخصصة و متفرّغة، متكونة من المعبّد و رجال اللاهوت. و يظهر نمط الفكر اللاهوتي في نصوص واضحة، محدّدة، كما أن بعضها مغلق و سرمدى بقدر ما يكون مقدساً، و بذلك تتجاوز الزمان و المكان.

## ٧ - النمط الفلسفي

و يسعى هذا النمط إلى إعداد منظومات فكرية لعموميات المعرفة، و لا يتردد في مساءلة شتى المسلّمات الفكرية.



## ٨ - الموقف العلمي

و هو الموقف التجريبي الذي يُنظّم بمفاهيم واضحة، بعضها يُختزل بمعادلات رياضية، و قد تكون معرضة للدحض كمحصلة لفحص تجريبي لاحق، فتُستبدل بغيرها. سأختار من بين الأنماط التي ذكرتها ثلاثة، و سأبين بعض صفاتها و وظائفها و أقارن بينها، و هدفي من ذلك توضيح موقع الأمثال، كفكر، بين هذه الأنماط في تنظيم سلوكيات التعامل. لذا سيؤلف عرضنا هذا مختزلاً و وصفاً عاماً لنمط الأمثال.

### ثانياً: الأمثال، صفاتها و وظائفها

#### ١ - ظهور الأمثال

كانت المجتمعات البدائية و القبلية، ما قبل الزراعة، أي ما قبل استحداث الشرائع و القوانين، تُنظّم سلوكيات تعاملها مع المعيش عن طريق العُرف و المفاهيم الجماعية العفوية، المتمثلة في الأمثال و السحر و الأديان. و هو أمر عام في مختلف المجتمعات التقليدية، و على المستوى الشعبي. ظهرت الأمثال في المجتمع البدائي، مجتمع الصيد، كنمط فكري في تنظيم سلوكيات تعامل الأفراد، و انتقلت من ثم إلى المجتمعات اللاحقة. فهي تجربة الفرد الإنسان مع بيئته و أرضه و مناخه و مع الفرد الآخر، لذا فهي تُعبّر عن مشاعر و أخلاق و أمانٍ و ضروب تفكير تلك الجماعة التي ابتكرتها و سخرتها في تنظيم سلوكيات معيشتها. فهي، إذن، وليدة التجربة الإنسانية في المجتمع. و الأمثال هي عبارات موجزة، بدلالات واضحة و مبسطة لسلوكيات معينة. و بسبب وضوحها و جدوى دلالاتها في تنظيم سلوكيات التعامل، يستحسنها الناس، شكلاً و مضموناً.

تظهر الأمثال كمحصلة لحدث معين في معيش الجماعة أو القبيلة، أو كتجربة لفرد معين، ينتشر خبرها و تغدو مرجعية في مخيلة الجماعة. أو أنها تظهر كمحصلة خبرة ترجع إلى أحداث متشابهة في معيش الجماعة، كانت قد تكررت و دخلت فيه تجربة أجيال متعاقبة. أو أن أفراد الجماعة يكتشفون في تعاملهم اليومي أحداثاً و علاقات تنظّم سلوكية التعامل في ما بينهم بصيغ مجدية، فتتكرر و بالتالي تُعتمد. تُمثل الأمثال، إذن صوراً لأحداث و لعلاقات مرغوبة و مرموقة و مفضّلة، أو فاسدة و مؤذية و مزرية. فنُظّم هذه الصور في المخيال الجمعي بموجب هاتين المقولتين: الأولى، تدعم سلوكيات تعامل يؤمن التضامن الاجتماعي و إدامته، و بالتالي سعادة أفراد الجماعة، بينما الأخرى تصوّر السلوكيات التي تمزّق المجتمع و تفسده، و لذا، فهي تؤلف صوراً مكروهه يتعين نبذها. و استعمال الأمثال كدلالات لتنظيم التعامل



لا يقتصر على طبقة أو فئة في المجتمع، بل إنها كانت في غالبها مشاعة ومنتشرة بين مختلف فئات المجتمع، يُسخرها الفقير والغني، المتعلّم والأُمّي على حد سواء، وإن اختلفوا أحياناً في انتقائها. تُلقن الأمثال للفرد من الطفولة، فتهيمن على سلوكيته الفكرية، و تُؤلف بمجموعها مرجعية فكرية مشتركة بين أفراد الجماعة، واضحة وسهلة المثال. وعند تسخير هذه المرجعية في حوار المجتمع وتنظيم علاقاته المتنوعة، يجد الفرد ثمة حلولاً فكرية متيسرة، سهلة الفهم، لمختلف الأحداث والعلاقات الاجتماعية، ولمختلف المستويات، الطبقة والمقامية والإثنية والجرفية/ Craftsmanship والمهنية/ Professionalism. بمعنى أن هناك مثلاً جاهزاً، إن لم يكن لكل حالة من حالات التعامل الاجتماعي، فأغلبها. وخلاف هذا، يتم إجراء شيء من التعديل والتكيف على بعضها ليتوافق مع متطلبات التطور والحالات المتنوعة أو المستحدثة. المثل، إذن، هو تعبير ومحضلة يدلان على أفكار وتجارب وعلاقات وأحداث تلقائية ومتكررة في تعامل المجتمع. ويعتمد المجتمع صور وأخبار هذه الأحداث والأقوال كدلالات على سلوكيات معينة، كخبرة تطبيقية ذات أثر سلبي أو إيجابي، محبذة أو مكروهة، في تنظيم علاقات أفراد المجتمع فيما بينهم أو مع الأشياء والظواهر.

## ٢ - صفات الأمثال

هناك صفات متعددة تؤهل القول - الفكرة أو العبارة - لأن يصبح مثلاً. فالقول، لكي يكتسب وظيفة المثل، يجب أن يتصف بالاختصار والبلاغة والدلالة الواضحة والجمالية: كالإيقاع والوزن والتماثل. وقد عبّر عن هذه الصفات ابن المقفّع، بقوله: «إذا جُعِلَ الكلام مثلاً كان أوضح للمنطق، وأتق للمستمع، وأوسع لشعوب الحديث». ومن صفات الأمثال نذكر:

- اختصار العبارة، بلاغتها وقصرها. كقولنا مثلاً: «فَرَّقَ تَسُدُّ»، «عاشيق ومعشوق».

- قول له دلالة تناقض دلالة أخرى، من دون أن يؤدي هذا التناقض إلى إبطال الدالّتين، أو تعارضهما. لأن المثل إنما يُنتقى للمناسبة أو الحالة التي يرغب الفرد في أن يصفها أو يعبر عنها أو يؤكدّها. كالقول مثلاً: «إتق شرّاً من أحسنت إليه»، في مقابل «اعمل منيح و لو بغير محلو». كما يتمثل ذلك في المثلين: «نار القريب ولا جئة الغريب» ومقابل «القرايب عقارب». إن عفوية الترابط بين معاني الأمثال ودلالاتها، و عفوية انتقائها، هي الصفة التي تجعل من الممكن وجود التناقض في دلالاتها ومنطق استعمالها.

- جذّة القول و فنتته، و التي تمثل الناحية الإستطبيقية كما في القول: «بَعَيْنُو دَحْ و قَلْبُو وَحْ».

- إرجاع المثل إلى تجربة جماعية، و لذا فإن دلالته فعالة على الصعيد الشعبي: «أَسْأَلُ مَجْرَبَ و لا تَسْأَلُ حَكِيمَ»، و «السّمك الكبير بياكل الصغير»، و «إِلِي بِيَسْرُقُ بيضة بِيَسْرُقُ جَمَلُ». إن التعامل الانتقائي للأمثال يؤلف صفة أساسية في تكوينه كأداة حوارية، لأن التعامل الحوارى عن طريق الأمثال، كمفاهيم لتنظيم متطلبات المعيش اليومي، و الاستدلال بها كحجج في الحوار و تنظيم سلوكيات التعامل، إنما يَهْمَل تلك الأمثال التي لا تتوافق مع الحالة الخاصة، أو قد تُستخدم هي ذاتها في حالات أخرى متناقضة. إذ يكون التعامل معها و بموجبها، تعاملًا انتقائيًا، لأنه موقف فكري لا يسعى إلى تحقيق مساءلة عقلانية، كونه يرجع إلى نمط فكري بدائي، بسيط و عفوي. و لذا لا تُقلق الأفراد المتحاورين هذه الصفة المزدوجة، المتناقضة أو الملتبسة، عند تسخيرهم أمثالاً متناقضة في دلالاتها، في الحوار أو في تنظيم سلوكيات التعامل. و ما يبرز هذه اللاعقلانية، و يطمسها قبل أن تتشكّل مأزقاً فكرياً، هو مكنة انتقاء ما هو مناسب للحالة الخاصة و إهمال ما هو متناقض معها.

لذا تؤلف الأمثال، كنمط فكري في الذاكرة الجماعية، مفردات عفوية الوجود و الدلالة، أي لا منظومية الوجود في المخيال الجمعي. و يعني ذلك أن التباين القائم بين مفهوم هذا المثل و ذاك، لا يُشكّل مأزقاً فكرياً في نمط الأمثال. بينما يُشكّل التباين بين المفاهيم التي تؤلف المنظومة الفكرية للنمط اللاهوتي أو العلمي أو الفلسفي مأزقاً فكرياً، تسعى هذه الأنماط إلى تجاوزه أو إخفائه: فالفكر اللاهوتي، مثلاً، يبرر التناقض أو يؤوّله، بينما يسعى الفكر العلمي و الفلسفي إلى إظهاره و بالتالي إلى تجاوزه.

### ٣ - وظيفة الأمثال و أهميتها

للأمثال وظائف متعددة في تنظيم سلوكيات التعامل، و أسطر في ما يلي البعض منها:

- إزالة شكوك فرد ما تجاه سلوكية معينة.
- وسيلة تسلي عن المآسي و الفواجع و تخفّف من وقعها على نفسية الجماعة.
- اختصار لمفاهيم النواحي التربوية و التضامنية.
- يؤلف استعمال الأمثال نظاماً إدارياً للدولة، كما كان الأمر في الحضارة



المصرية القديمة. حيث كان الوزراء يدونون تعاليمهم وأحكامهم و يعلنونها عن طريق أمثال و حُكم، و منها ما يرجع إلى ٢٥٠٠ ق.م.

- للأمثال وظيفة تربوية، فهي أقوال مبسطة و مختصرة، توضح للمستمع، الجاهل و طالب المعرفة و الطفل، ما يتعين أن تكون عليه السلوكيات التي تعتمدها الجماعة و ترغب في إدارة علاقات الجماعة بموجيها. إذن، هي أداة توعية فعالة في ثقافة الجماعة.

- و للأمثال وظيفة جمالية. فـ «أمثال العوام ملُح الكلام» كما يقول المثل اللبناني. و لها أيضاً وظيفة ترفيهية، فيُقدم القرويون على حفظ الأمثال، و ربما تدور بينهم مباريات حول من يكون أحفظهم لها. و في ما يلي نماذج لبعض المواضيع و الدلالات التي تُستخر الأمثال في تنظيم سلوكيات التعامل:

- في السياسة: «إصلاح الرعية أنفع من تكثير الجنود».

- في النظام: «إذا أردت أن تُطاع، فاسأل المستطاع».

- في وجود الولد: «مَنْ خُلِفَ ما مات».

- في الفضيلة: «الدنيا ما بتخلا من الأوامد».

- في البخل: «بيحلب الثملة».

- في الكذب: «الكذاب ما بيتصدق و لو قال الحقيقة».

- حول أشهر السنة: «شباط اللبأط، إن شبط و إن لبط، رجة الصيف فيه». يمكن لنا، إذن، أن نخلص إلى أن الأمثال تؤلف، عند المجتمعات البدائية و التقليدية، أساس الفكر الأخلاقي و السياسي، و هي المجتمعات التي لم ترتق و تحقق التنظيم «المدني» أو تكوين المجتمع الحضري. بينما يخف دور الأمثال، بقدر ما يتقدم الفكر في المعرفة العلمية و بخاصة عند ظهور الفلسفة كمقوم في فكر تنظيم المجتمع، و عند ظهور التعليم المدرسي و المعهدي في المدن، و إطلاق حرية الحوار و الإقناع بين أفراد الجماعة، بدلاً من اعتماد التلقين الأيديولوجي (Ideologies)، و حصر المعرفة به. إذن، في المجتمعات، البدائية و القروية و حتى الحضرية منها، التي لم تتعرض سلوكياتها الأخلاقية و المهنية و الحرفية إلى تنظيم مدني مقنن، أو معرفة علمية منظمة حسب مفاهيم و معادلات رياضية، فإنها فككر جمعي يلتجىء إلى نمط فكري سهل التذاكر، و مبسط، فيكون التعامل معه انتقائياً، و لذا، فهو لا يخضع لتنظيم عقلائي مسبق لحالة الحدث.





## ثالثاً: ظهور نمط الفكر اللاهوتي

بين الأنماط الفكرية التي كانت سائدة في مجتمع الصيد: السحر و الأمثال و الدين و الإستطبيقية و التجربة التطبيقية، و منه انتقلت إلى المجتمع الزراعي. و باكتشاف الزراعة و تدجين الحيوان، حقق الفرد الفاعل فائضاً في الإنتاج. و بقدر ما تراكم الفائض، توسع نطاق الجماعة Community، من جماعة لا يزيد عدد أفرادها عن العشرات، إلى جماعة تضم آلاف الأفراد و أكثر، و هكذا ظهرت القرى و من بعدها المدن. و مع هذا التوسع السكاني، بات من المحتم تطوير و توسيع النمط الفكري للسحر و الدين البدائي و استحداث تنظيم إضافي و من نوع جديد. و خلافاً لما كان عليه الأمر في إدارة التنظيم القديم، حيث كانت إدارة سلوكيات التعامل تحقق من قبل أفراد غير متخصصين، متطوعين. تطلب التنظيم الجديد إحداث دور لأفراد متخصصين و متفرغين يقومون بصناعة الفكر الديني، و هم رجال اللاهوت، لا كأفراد، وإنما كمنظمة متخصصة و متفرغة، لها مقار و منشآت، كالمعابد و ملحقاتها، تُوظف خصيصاً لهذا الدور في تنظيم المجتمع الجديد، و من هنا ظهرت النصوص اللاهوتية. إن وظيفة هذه النصوص هي ابتكار و تنظيم صيغ من سلوكيات مشرعة بتصور فوقي، تؤمن تضامناً اجتماعياً مستقراً. و تتضمن هذه النصوص تصورات مبسطة لهماوم الفرد، و هي في الوقت عينه تبدو له أمراً فوقياً، و لذا، إلزامياً. و كان بين أشهر الشرائع المحدثه تلك التي صدرت باسم حمورابي. و نخلص من كل هذا إلى أن من أهم ما حدث مع ظهور المجتمع الزراعي في تنظيم سلوكيات الجماعة: ظهور فئة متفرغة، وظيفتها تنظيم الفكر و تأمين التزام أفراد الجماعة به، أي ظهور سلطة على الفكر متفرغة و متخصصة، ألا و هي منظمة اللاهوت. و بقدر ما تكتسب تنظيمات هذه السلطة و نصوصها، صفات قدسية، إلهية فوقية، تستلخ فكر الفرد المستتب لها.

## رابعاً: ظهور نمط الفكر الفلسفي

و مع تقدم تقانة الإنتاج، و تزايد الفائض، و توسع التجارة و تداولها بين إثنيات و أقوام مختلفة، و ظهور مصالح متعددة ضمن المجتمع الواحد، و تطور المعرفة التجريبية في مختلف المجالات و العلوم، بما في ذلك الفلك و الرياضيات و الملاحة و الزراعة و البناء و التصنيع الحرفي، ظهرت، كمحصلة لكل ذلك، صفوة مفكرة ضمن الطبقة الوسطى. و بظهور هذه الصفوة، ظهر فكر مستقل نسبياً في إرادته عن الهيمنة المباشرة لسلطة منظمين: منظمة الحاكم و منظمة اللاهوت. أو بكلام آخر: حينما توازنت قوى الفئات المكونة للمجتمع، بفعل التعددية و الانفتاح



التجاري، تهيأت الفرصة المناسبة أو الطرف السياسي لنشوء المجتمع الديمقراطي، فأصبح في مكتة الفرد، عن طريق تسخير إرادته، أن يسهم علناً في تنظيم سلوكيات التعامل في المجتمع، وبذلك ابتدع مفهوم القانون. ومن هنا أخذت إرادة الفرد تبتكر القوانين، كمحصلة لحوار و نقاش و إقناع، من دون أن يُفرض عليها بالضرورة منح هذه القوانين شرعية فوقية، إلهية و قدسية. و من خلال هذا الطرف الاجتماعي المستجد حيث ظهر للفرد حق الحوار العلني و المسألة، و بسببه، ظهرت الفلسفة و الفيلسوف. و من هنا، و لأول مرة، أخذ هؤلاء المفكرون الجدد، الفلاسفة، يطلبون المعرفة من المعرفة، و يبحثون في الوجود، و في حقيقة الوجود، من دون أن يتساءلوا إلى أين سيجرّهم هذا البحث، و من دون أن تكون غاية البحوث و المساءلات هذه بواعث مادية أو بالضرورة إنتاجية و تضامنية، أو طموحات سلطوية، أو أغراضاً تأويلية و توفيقية لمفاهيم و نصوص قائمة و معتمدة من قِبَل المنظمة اللاهوتية، كما كان عليه الأمر حينما كان تحت هيمنة نمط فكرها. و ربما كان أهم ما سعى إليه الفلاسفة و اعتمده في بحوثهم هو اعتماد نهج مسألة مسببات وجود الأشياء و حركاتها و تغيراتها. أي أصبح التعرف على السببية نهجاً معرفياً. و بذلك أسسوا منهجية العلم، و إن كان بصيغها البدائية. لم يترك هذا الفكر الفلسفي مسألة لم يُعَرِّضها للنقد و التحليل و التفكيك و التصنيف، و أحيانا للتسخيف، سواء أكانت هذه تخصّ السلطة أم المنظمات اللاهوتية أم المفاهيم الشعبية و جَكمِها القائمة. و من ضمن ما أقدم عليه هذا الفكر محاججة مسلمات الفكر الجمعي للمجتمع، و منها مقدساته. و بهذه المحاججة تمكّن من تجاوز الكثير من استلاخ الذات عن فكر ذاتها. و نعني بالذات المستلخه هنا، الذات المُستَلَبَة من إرادتها، و لا تدري بأنها مُستَلَبَة، بقدر ما تكون مؤمنة بقدسية مسلمات نمط الفكر اللاهوتي. مع ذلك، لم يتبلور هذا التطوّر الفكري بصيغ متقدمة إلا في شمال شرق البحر المتوسط، أي في غرب تركيا، و شمال سوريا، و شبه الجزيرة اليونانية و جُزُرُها.

### خامساً: مقارنة بين الأنماط الفكرية الثلاثة

كُنّا قد بيّنا أننا سنقارن بين ثلاثة أنماط للفكر، و هي: الأمثال و اللاهوت و الفلسفة، بين الأنماط المتعددة التي عَدَدناها سابقاً، و التي تنظّم سلوكيات تعامل أفراد المجتمع في ما بينهم، و موقفهم من الظواهر الطبيعية. و في ما يلي مقارنة مختزلة بين هذه الأنماط المختارة، لجهة وظائفها و دورها في تنظيم سلوكيات التعامل:



## ١ - النمط الفكري للأمثال

تتميز الأمثال، كنمط من أنماط الفكر، بأن آلية تسخيرها في تنظيم سلوكيات التعامل، انتقائية و عفوية، و بأنها تهيب للفرد مفردات مستقلة الواحدة عن الأخرى، و صوراً مبسطة لنهوج و سلوكيات متوافرة على الصُعد الشعبية، وبالتالي سهولة الفهم و المثال. لذا، ليس هناك من ضرورة لربط منطقي أو عقلائي بين عينات أو مفردات الأمثال (عينيات/ عينات = جمع عَيَّة Sample).

ظهرت الأمثال مع تطوّر المجتمع البدائي، أي مع ظهور الإنسان العاقل، و ظهور العقل العاقل. إذ تطور هذا العقل حين كانت سلوكيات التعامل و الحوار اللساني، في المجتمع البدائي، لا تزال بعد بدائية، بسيطة و لا تتطلب تنظيماً عقلائياً متقدماً. كان العقل، في تلك المرحلة من تطور التعامل الجمعي و الإنتاجي، ما برح يفتقد القدرة على الارتقاء لتحقيق تنظيم منطقي لمختلف المفاهيم التنظيمية و التضامنية التي يتعامل بموجها. و لم يحقق أداة فكرية متقدمة ليتمكن عن طريقها من تنظيم منظومات فكرية متقدمة، و ذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة لذلك، لأن مفردات التعامل و الحوار كانت قليلة و شفافة بالنسبة لكل أفراد الجماعة. لذا، ما كان مفروضاً على الفرد أن ينتقي أياً من أمثال الحالة المعينة من سلوكيات التعامل، أي يتمتع الفرد بحرية انتقاء مثل من بين تلك المتوفرة كبدايل لحالة سلوكية معينة. فما يحدد انتقاءه هو موقفه المتفرد من الحدث و مزاجه في آنية التعامل. و الفرد إذ يتمتع بهذه الحرية فلأن نمط الأمثال ليس مدعوماً من قبل منظمة متخصصة و متفرغة تسهر على سلوكية التعامل مع مفردات الأمثال، و لا تكون مجموعة الأمثال التي تستخدمها جماعة ما، منظومة System فكرية متماسكة تُفرض على سلوكية الفرد في انتقاء مثال كنمط فكري ينظم سلوكيات التعامل مع الآخر.

## ٢ - نمط الفكر اللاهوتي

و ما أن ظهر المجتمع الزراعي، حتى ظهر معه المجتمع المركّب، المتفاضل في التنظيم العائلي، و المتفاضل بسبب ظهور الطبقات و المقامات، مع ظهور وظائف و أدوار متعددة و متخصصة. و من هنا، ظهرت ضرورة تنظيم سلوكيات تعامل و حوار تتطلب ظهور وكيل أو نائب مستقل عن آنية التعامل و الذي يستحدث نمطاً فكرياً مسبقاً له، بقدر ما أصبح، أي التعامل و الحوار، مركبين و معقدين و متنوعين، و على صعد متباينة. لقد ظهرت هنا ضرورة تنظيم الفكر بمنظومات مترابطة و متماسكة، و إلا ارتبك تنظيم المجتمع. و من هنا ظهرت المنظومات الفكرية اللاهوتية، التي طوّرت مفاهيم الأديان و الأساطير و جعلت منها نمطاً فكرياً



لاهوتياً. يتحوّل نمط الفكر الديني و يغدو نمطاً لاهوتياً، بعد أن يمرّ بحالة تنظيم يجعله بمثابة منظمات فكرية مغلقة، مدعمة بتنظيمات متفرّغة و متخصصة، تصنع المفاهيم و الأيديولوجيات Ideologies، و تسهر على نشرها و التزامها. إن اللاهوت حديث العهد، إذ لم يظهر للوجود إلّا مع ظهور المجتمع الزراعي المركّب، و قد تطوّر و أصبح مركباً طرداً مع تطوّر المجتمع الزراعي. و مع ظهور المجتمع الزراعي و بسببه، ظهرت مقوّمات تكوّنه، و هي المقوّمات التي بتفاعلها و تداخلها و تطورها أخذت تنظّم سلوكيات أفراد الجماعة، و نذكر من أهمها:

### أ - الفائض في الإنتاج

لقد أتاح ظهور التخصص، و التفاضل، الاستئثار بفائض الإنتاج، و احتكار سلطة إدارة تنظيم المجتمع، و استلاب الفرد من إرادته.

### ب - الاختصاص

عن طريق الاختصاص انتقل التعامل التقني و الإنتاجي و الإداري و الغيبي، من كونه هاوياً لا متفرغاً، و تلقائياً لا منظماً بمنظومة، أو مرتبط بها، و في علاقات شفافة بين أفراد الجماعة، إلى مصالح محدّدة يتفرّد بها الفرد المتخصص، سواء أكان الحاكم، أم اللاهوتي، أم الحرفي، أم المزارع الفلاح. فظهرت مع تكوّن هذه الاختصاصات مصالح مستقلة في متطلّباتها و تقاناتها و استئثارها بموقع معيّن في المجتمع، بقدر ما كانت تستأثر كلّ من هذه المصالح بمقدار من الفائض المحقّق، فتسعى كل منها إلى الحفاظ على ما استأثرت به: مادياً، فكرياً أو معنوياً. و لذا، فقد نظمت نفسها على شكل فئات متفاضلة، أو انتظمت في فئات و منظمات شديدة الانغلاق في إدارتها، و تفاضلاتها، و جاهاتها المقامية. و من هنا تبيأ الطرف الاجتماعي لظهور التنظيم و الفكر اللاهوتي. إن الفرق الجوهرية بين الدين في المجتمع ما قبل الزراعة و التنظيم اللاهوتي، هو أن الأول، الدين، لم يُدعم بمنظومة متفرّغة و متخصصة، و لها مصالح مستقلة عن مصالح الجماعة بعامّة، أي أن مصالح الأفراد الذين يقومون بوظيفة القيادة المعنوية و الغيبية نبأً عن أفراد الجماعة كانوا يؤدّون أدوارهم القيادية بسلوكيات شفافة بالنسبة إلى باقي أفراد الجماعة.

### ج - السيطرة الأبوية

كانت هناك في المجتمع ما قبل الزراعة، كضرورة بيولوجية، سيطرة أبوية، من قبل الأم و الأب، على الأطفال و الأحداث. و كانت وظيفة هذه السيطرة هي تدريب

الطفل على مواجهة متطلّبات البيئة، و تلقينه المعرفة المتراكمة التي بحوزة الأفراد المسّين و ذوي الخبرة، إلى أن يشبّ عن الطوق.

لكن، ما أن ظهرت الزراعة و اكتسبت الأرض قيمة مادية، و هيمن الرجل على الأرض، و عمل فيها و استصلحها، و دافع بقوة ذراعه عن حدودها و ملكيتها، حتى اكتسبت الأرض قيمة مادية و معنوية بالنسبة إليه، و أصبح مالكاً لها، بعد أن كانت مشاعة في مجتمع الصيد، فأصبح الرجل بموقعه هذا الجديد، مالكاً يحمل همّاً جديداً، ألا و هو هم نقل الملكية إلى ذريته، من دون غيرها، و من دون أدنى شك. و من هنا تولدت هيمنة الرجل المطلقة على أفراد العائلة، أي السلطة الأبوية. فابتدع عقد الزواج، أي أخضع سلوكيات تناسل المرأة لإرادته، ليضمن على انتقال مأمونٍ للملكية الأرض. و تؤكد النصوص اللاهوتية حرص الرجل المالك على انتقال الملكية إلى ذريته الحقيقية، فنجد، مثلاً، أن النصّ القرآني يؤكد أن لا تزوج المرأة المتوفى زوجها إلّا بعد انقضاء ثلاثة قروءات (و القروء، في القرآن، هو مدة الدورة الشهرية عند النساء). و بتقدّم المجتمع، و توسّع تركيبه، تطوّرت هذه الهيمنة الأبوية إلى هيمنة لسلطة الحاكم و سلطة رجال اللاهوت. و ظهر مع هذه الهيمنة و تداخل معها كمسبب، التفاضل الاجتماعي الطبقي و الجاهي، مدعماً بتنظيم تراتبي Heirarchial على مختلف صعد تكوين المجتمع. و مع تبلور هذه المقوّمات المكوّنة للمجتمع الزراعي و ترسخها، رسّخت المنظمات اللاهوتية وظيفتها و موقعها في تنظيم المجتمع. فلعبت دوراً فعالاً في الهيمنة على فكر المجتمع، و بخاصة حين كانت متداخلة مع السلطة الحاكمة، و حين كان يدعم كل منهما الآخر، و يمنحه شرعية لممارسة هذه الهيمنة. فاصطنعت لها منشآت متعددة و ضخمة، خُصّصت لسكن قادتها و حاشيتها و مراقدي آلها و مزارات لها، كالمعابد و الأضرحة.

## سادساً: مقارنة نمط الفكر اللاهوتي مع الأمثال

تعرض منظمة Organisation اللاهوت نمط فكرها، أو تعرض النصوص التي تصطنعها كما لو كانت المعرفة التي تتبناها و تنشرها و تلتزم بها، تُطابق بفحواها الحقيقة مطابقة مطلقة، و يعتبرها الجمهور المؤمن كذلك، لأن مصدرها أو مرجعيتها، في تخيلته، هي قوى فوقية، إلهية. و لذا فهي مفاهيم جبرية و مُلزّمة، و مسلماتها غير قابلة للتعديل أو الرفض أو المسألة، و بالتالي لا يجوز إنكارها أو إهمالها مطلقاً. إن الالتزام بهذه النصوص اللاهوتية و اعتبارها مطلقة، هو، في الواقع، إنكار حق إرادة الفرد في مسألة واقعية النصّ أو جدواه. و هكذا يكون الفكر أمام النصّ مُستلب الإرادة. و يتصف هذا الاستلاب اللاهوتي لإرادة الفرد





بالاستلاب، أي انه استلاب لا يعيه الفرد المستلب الإرادة، و هو في الوقت عينه استلاب مقبول و مرغوب فيه من قبل الفرد المؤمن. إن الفرق الجوهرى بين الهيمنة على الفكر و إرادة الفرد، من قِبَل رجل الدين الهاوى، في المجتمع البدائي - مجتمع الصيد، و رجل اللاهوت المتخصص - في مجتمع الزراعة، هو أن الهيمنة عند الأول شفافة و عفوية، بينما هي عند الثاني منظّمة و محجبة و لا يتبهرها إلا العراف، رجل اللاهوت.

إن تسخير إرادة الفرد، الإنسان العاقل، في تنظيم سلوكيات معاشه، هي حالة بيولوجية طبيعية كانت قد تطوّرت مع تطوّر فكر الإنسان العاقل. إذ من دون تسخير إرادته في تعامله مع البيئة تعاملًا متوافقًا مع متطلباتها، لا يتمكن الفرد الإنسان من اتخاذ قرارات يستطيع بموجبه أن يجابه متطلباتها و بالتالي تأمين بقائه. إنها حالة بيولوجية يتفرد بها الإنسان العاقل عن جميع الحيوانات الأخرى، لأنه كان قد فقد، في مراحل تكوّن الفكر العاقل، معظم استراتيجيات سلوكيات التعامل، لذا، أمسى تسخير الإرادة في التعامل، في كل تعامل يومي، ضرورة بيولوجية لا بدّ منها لتأمين البقاء. فأصبح الفرد المستنّيع لإرادة منظّمة اللاهوت، اللاهوت الذي أخذ يؤلّف غالب أفراد المجتمع، فرداً لا يسخر هو إرادته، بل تُسخر إرادته تلك المنظّمة المستنّيع لإرادته. و هذه العلاقة بين وظيفة الفكر لدى الفرد و الهيمنة عليها، سببت خللاً جوهرياً في وظيفة العقل و في آلية تشغيله في مواجهة متطلبات المعيش. و هو خلل لا سابق له منذ أن تكوّن عقل الإنسان العاقل، و لم يظهر إلا مع ظهور الفائض و الاستئثار به من قِبَل فئة من الجماعة، دون غيرها. فكان لابدّ للفرد الإنسان المستلب الإرادة، من أن يعوّض هذا الخلل، و إلّا ارتبك العقل، و ارتبك التعامل و تعرّض البقاء نفسه للخطر. فأقدم و اختار حلاً لفقدانه تسخير إرادته، الخضوع لإرادة فرد آخر، لإرادة مستلبة لإرادته، التي أخذت على عاتقها القيام بوظيفة تنظيم إرادته المستلبة و الخاضعة لهيمنتها. و بما أن اللجوء إلى هذا البديل هو ملافاة للخلل الذي حلّ في وظيفة إرادة الفرد المستلب، فقد قُبِلَ به. و كان هذا قبولاً و خضوعاً عن طيب خاطر، و لم يكن له من بديل آخر. فقُبِلَ به براحة بال، لأنه خضوع هيناً للفرد تعاملًا منظّماً له من قِبَل الآخر، من دون أن يستخدم هو إرادته، ما دامت هذه الإرادة مستلبة أصلاً. و هنا مصدر تحوّل الاستلاب إلى الاستلاب و سيرورات هذا التحول النوعي في استتباع الإرادة.

و يعني ذلك أنه بهذا الاستلاب للإرادة، تكون الإرادة قد نقلت مسؤولية القرار إلى جهة غير ذاتها، و هذا ما يهيء لها، في بعض حالات المواجهة، الاطمئنان الذاتي و راحة البال، و لاسيما حين تكون الإرادة المهيمنة على إرادته إرادة فوقيّة و متعالية،





أي إرادة إلهية. وهذه هي وظيفة المنظّمة اللاهوتية، كما هي وظيفة القائد الكاريزمي في تنظيم إرادة الجمهور. وما يُدعم هذا الاطمئنان لحالة الاستلاب لإرادة الذات تصوّر المخيلة، وهو تصوّر أن الإرادة التي تنظّم سلوكياتها، وتهيمن على ذاتها، عائدة إلى قوى جبّارة قادرة على كل شيء. بقدر ما يكون الفرد مؤمناً بها، ومقتنعاً بجبروتها وبكمال عقلها، يخولها، في مخيلته، مسؤولية حمايتها ودعم سلوكياتها وتنظيم متطلباته المعيشة. إذ بهذه العلاقة المُستلخّة لإرادة الفرد، تُصبح هذه القوى الخارجية، قوى مُحتمة. وفي علاقة مُستلخّة كهذه، لا يكون للفرد خيار في الانتقاء من النصوص اللاهوتية أو تغييرها أو اعتماد بديل لها. ويرجع الانغلاق في الفكر اللاهوتي، وقبول المُستلَب الطوعي للنصوص اللاهوتية ومفاهيمها إلى سببين، رئيسيين:

أولاً - لأن المعرفة التي تقدّمها وتحملها، تُعتبر متكاملة، أو اكتملت باكتمال النصوص. لذا، فلا سبيل معها للمساءلة والتعديل والتبديل، فهي مقومات ثابتة، تتجاوز الزمان والمكان.

ثانياً - لأن النصوص كانت قد قُبِلَت من قبل إرادة الفرد المُستتبع، وقُبِلَت بفحواها المعطى لها من قبل الإرادة المُستلخّة لإرادته، وقُبِلَت كبديل لإرادته هو، فتصبح بهذا القدر مقومات ثابتة ومستقرة في هويته. ولأنها ثابتة ومستقرة، فإنها تُشكل مصدر اطمئنان وراحة بال. وباعتماد هذه المفاهيم مقومات في تكوين هوية الفرد، تُصبح مصدر استقرار لهوية الفرد، وتبعاً لذلك مصدر استقرار للمجتمع ولتضامن أفراده. ولذا، فإن أي محاولة لتغيير هذه المقومات ستغدو عاملاً يسبب إرباك هوية الفرد، وبخاصة ذلك المحافظ الذي لا يمتلك في مخيلته مقومات بديلة لها، أو لا يتصور أن هناك قدرة على إحداث بدائل.

وهكذا، بقدر ما يكون الفرد مؤمناً بالايديولوجيات اللاهوتية، ويعتبرها مقدسة، أي عليانية، يكون بالقدر نفسه مُستلخّ الإدارة، وبهذا القدر تصبح مقومات هذه النصوص، مقومات مُستلخّة في هويته كموقف فكري من مختلف الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

إن الأمثال تؤلف كذلك مقومات في هوية الفرد، إلا أن علاقة الفرد بها هي أنه حر نسبياً في تفضيل البعض منها وإهمال البعض الآخر. ولذا، فإن الفرد بهذا الموقف من الأمثال كمقومات للهوية، يمنح نفسه حرية تركيب هويته بانتقاء البعض منها، كما تمنحه الجماعة هذه الحرية، وإن كانت حرية مشروطة بظرف التعامل وموقع الفرد الذي يجد نفسه فيه بين الجماعة حين التعامل وحين انتقاء المثل.



## سابعاً: نمط الفكر الفلسفي

كنا قد أشرنا إلى تطوّر المجتمع الحضري، و إلى تكوينه المتنوع و المتضمن التعددية في الوظائف، و الحرف، و المهن، و التنظيم الإداري للسلطة الحاكمة، كما أشرنا إلى المنظمات الباحثة في الفلك و الرياضيات و تقانات الإنتاج. كما تحدّثنا عن أهمية المنظمات اللاهوتية و دورها في تنظيم فكر أفراد المجتمع الحضري، و ظهورها كمنظمات مستقلة إدارياً و فكرياً عن التنظيم العام للمجتمع. إذ أخذت، منذ أن تكوّن هذا المجتمع الحضري، تهبّء الإمكانات لظهور فكر من نوع جديد، هو الفكر الفلسفي.

ظهر الفكر الفلسفي في المنطقة الشرقية الشمالية من البحر الأبيض المتوسط، و ارتقى كأداة للمعرفة عند المجتمع الإغريقي، أو توافر له الظروف المناسب لتحقيق هذا الدور في تكوين فكر الإنسان بعامة، و ظهور هذا النمط من الفكر. و بظهوره انقسم فكر المجتمع. فكان في المستقطب الأول، إيديولوجيات منظّمة تقودها و تُنظّمها و تُصنّعها المنظمات اللاهوتية. و في المستقطب الثاني، نجد الموقف الفلسفي، تقوده و تنظّمه و تُنظر له صفوة مفكّرة في استقلال عن الأول. و في المستقطب الثالث، هناك سواد الناس، و هم مستلبو الفكر و الإرادة، و غالبهم مستلخ الإرادة، و لذا اقتصر دورهم الفكري على تعامل بسيط و مختصر ضمن متطلبات المعيش اليومي، و مقتصر على استخدام الأمثال و السحر كمنطين آخرين موازين للمستقطبين الأول و الثاني، و خاضع لهما، و جزئياً متداخل معهما. في تاريخ تطور الفكر الفلسفي، ظهرت مفاهيم كثيرة تبين دور الفلسفة في تكوّن الفكر و المعرفة بعامة. و منها ما يُمكن لنا أن نعتبره جوهرياً و له تأثير في تكوين الفكر بعامة، و يمتد تأثيره في الزمن، و منها ما يجوز لنا اعتباره ثانوياً و ذا دور أقل. إن عرضاً للبعض منها، يبيّن لنا مدى تنوعها و تمحورها كمفاهيم متباينة المتقاربات، و يصوّر لنا وظيفة الفلسفة كنمط بصورة عامة.

في مفهوم فيثاغورس، وظيفة الفلسفة هي محبة الحكمة؛ و عند سقراط هي تهيئة أداة تحقيق الوضوح في المعرفة و إجلالها؛ و عند أفلاطون هي اكتشاف المعرفة المطلقة التي تركز عند القوة الخلاقة و التي تتجلى بمفهوم المثال؛ بينما كانت عند أرسطو البحث عن مسببات الأشياء في كيانها المادي و في آليات تحركها، و إن كان يعزو هذه المسببات إلى قوة محرّكة أولى، خارجة عنها؛ و في تصوّر الأفلوطينية المحدثّة، كان هدف الفلسفة معرفة المسبّب الأول، و هو الله في نظرها، و التعرّف إليه و التوحد معه، و هو مفهوم ظهر في الصوفية في ما بعد، و عند بعضهم تعالٍ



يهدف إلى العزلة من واقعية احتكار الفكر من قبل المنظمة اللاهوتية، أو الالتفاف عليها من خلال التعالي عن التأويل الحرفي للنص، و انتزاعهم المعنى الباطني من رجال اللاهوت. واعتبر الفكر المتفلسف اللاهوتي، القروسطي الأوروبي، أن غالبها فاسد، وإن شاء أن يتفلسف، فهو ينتقي منها ما يتوافق مع نصوصه، وإخضاع ما انتقى منها لمسلماته. وهذا فعلاً ما تم لأجزاء من فلسفة أرسطو. وبعد ذلك، عندما أخذ الفكر الأوروبي يتجاوز المحددات الفكرية اللاهوتية القروسطية، أي البعض من مسلماتها، قديم ديكارت ونظر بأن وظيفة الفلسفة هي التوضيح المنطقي للحقيقة. وأكثر من ذلك، قال: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، أي أنا أفكر ولست عاجزاً عن التفكير، ووجوديتي مقترنة بهذا التفكير. وأصبحت وظيفة الفلسفة عند هيغل هي استنتاج مقولات، وهي بظهورها المتوالي التاريخي إنما تمثل الحقيقة المطلقة، أو أن التاريخ هو عبارة عن انفتاح المعرفة بها، وإن مقولة الحرية هي ذاتها انفتاح التاريخ. وعند ماركس تظهر وظيفة الفلسفة كتحويل عقلائي لواقعية القوى المحركة للمجتمع، وبالمعرفة المحصلة لهذه القوى تنهياً نظرية واستراتيجية تغير المجتمع. تؤلف هذه المفاهيم لوظيفة الفلسفة وغيرها مقومات في تكوينها كما في تكوين المعرفة بعامة، أي يؤلف كل منها موقفاً معيناً من تطور المعرفة بعامة وذلك في الحقبة التاريخية لتطور الفكر بالنسبة إلى أهميته كموقف من واقعيات المعيش، سواء أكان هذا الموقف مادياً أم مثالياً، أم مزيجاً منهما.

ولذا، يُمكن اختزال وظيفة الفلسفة في تطوير الفكر بأنها تسعى من موقف تأملي إلى أن تبيّن نظرة منظّمة إلى واقعية الظواهر. وعليه، تؤلف الفلسفة، كنمط فكري، معممات لا تلزم بنسلمات معينة، لأن هدفها هو التعرف على واقعية الوجود عن طريق المسألة. ووظيفة الفلسفة وصفاتها: قد تكون فلسفة فيلسوف معين، مفهوماً كليانياً لمختلف هموم الفكر وتؤلف منظوراً منظماً مغلقاً، أي مفهوماً مختزلاً ومتعالياً للظواهر. إلا أن مجموع التفلسف في أي حقبة، أو الفلسفة كموقف عام تجاه الظواهر، يؤلف حالة سجال بين المواقف الفلسفية المتعددة، ومساءلة فرضيات كل منها للأخرى، ونقدها ودحضها وتفكيكها، دون أن يكون هناك التزام بمسلمات معينة، أو ضرورة لالتزام مسلمة ما.

ولذا يكون موقف الفرد/الفيلسوف انتقائياً واختيارياً في موقفه من فلسفة الفيلسوف الآخر، أو لمدرسة ما في الفلسفة، أو لاتجاه فيها. وهذا ما يشبه الموقف من الأمثال والحكم عندما يأتي الفرد، كإرادة مفكرة، ويختار منها ما يشاء في تنظيم سلوكيات تعامله مع الآخر. إذ إن هذين النمطين من الفكر يختلفان تماماً وجذرياً عن ذلك الموقف من النص اللاهوتي. لأن هذه الأخيرة، أي النصوص اللاهوتية، تظهر



في فكر المجتمع كمنظومة محدّدة، يتعين قبولها والالتزام بها ككل، ترعاها وتنظمها وتسهر على حمايتها منظمة متخصصة ومتفرّغة لهذه الوظيفة في إدارة تنظيم المجتمع، وهي المؤلّفة من رجال اللاهوت، أي رجال الدين والفقه المتفرّغين والتخصّصين. في المقابل، نجد أنه لا يوجد للفكر الفلسفي منظمة متخصصة ومتفرّغة، وظيفتها رعاية الفرد/الفيلسوف، وليس هناك من يفرض المفاهيم الفلسفية على تنظيم سلوكيات المجتمع. وإن حصل وفاق واتفاق بين الموقف الفلسفي وإدارة الدولة، كما حصل بين الفكر المعتزلي والسلطة العباسية، أو كما عند بعض الأنظمة السياسية الكليانية Totalitarian، الفاشية والشيوعية، فإن الفلسفة المعتمدة في هذه الحالة، تكون قد حوّلت إلى إيمان كلياني كبديل عن النصوص اللاهوتية. لذا، لا توجد منظمة فلسفية وظيفتها فرض إرادتها على المجتمع، ولا يمكن أن تكون، وإلا لا تعود هي فلسفة. وإن التزم فيلسوفٌ معيّن بمسلمات معينة، و تردد أو رفض أن تُعرض مسلماته للمساءلة، يكون قد انتقل من التفلسف إلى الفقه.

إن الحوار الفلسفي يفترض، بالضرورة، تعريض المسلمات للمساءلة بهدف دحضها، بقدر ما تكون فرضياتها لا تتوافق مع واقعيات الظواهر، أو مع فرضيات المتفلسف الآخر. لذا لا يتمهل الفيلسوف، أو يجب أن لا يتردد في أن يقدم على استحداث مسلمات جديدة كلما شعر واقتنع بأن مسلماته أدخضت من قِبَل الآخر، فيعدّلها أو يستبدلها، أو يلتجئ إلى أخرى، لأن كل مسلمة منها مصدرها عقل الإنسان، ولذا يجوز له، ولغيره، أن يستبدلها. وهذا موقفٌ فكريّ يتباين جوهرياً مع الفكر اللاهوتي، وهو فكر لا يسمح بتعرض مسلماته للمساءلة، إلا إذا تفلسف. وحينما التجأ الفكر اللاهوتي إلى الفلسفة، كما حصل عند الفكر اللاهوتي المسيحي والإسلامي في القرون الوسطى، كان قد سخر الفلسفة كأداة معرفية ومنطقية، يهدف بواسطتها إلى البرهان على مسلماته ودعمها، لا أكثر.

لذا، من هذا المنظور للفلسفة، لا يمكن أن يكون مفكّرٌ كالغزالي فيلسوفاً، حسب هذا المفهوم، بل هو فقيه يسخر أدوات الفلسفة في سجالاته ضد الفلسفة. الغزالي ليس فيلسوفاً، ولا يُمكن أن يكون كذلك. إذ في هذا المفهوم للأنماط الفكرية، لا يمكن أن يكون رجل الفقه عالماً، لأن موقعه في المعرفة، كموقف فكري، هو التعرّف إلى النصوص اللاهوتية وتفسيرها وتأويلها ونشرها، لا تفكيكها ومساءلتها، وبالتالي تجاوز البعض من مسلماتها أو كلها، لذا فهو العارف بالنصوص ومتطلباتها، لا العالم فيها. فالعالم يسائل ويدحض المسلمات القائمة والفعالة، ولذا تولّف المعرفة التي يقف عليها هي المرجعية التي يستقرى منها

المتفلسف عند تكوين مستنبطاته. بينما يتفهم الموقف الفلسفي، وبخاصة الحديث منه، أن واقعية متطلبات سلوكيات التعامل تتألف من إرادات متعددة، وهي تتباين في علاقاتها، فهي في الوقت عينه، تتداخل في علاقات متنوعة: متجانسة ومتباينة، متنافرة ومتضامنة ومتخاصمة، عقلانية ولا عقلانية، وذلك لأن واقعية ما يجرّكها، هي الإرادات المتنوعة والمتباينة لمختلف الأفراد في المجتمع المعين. ولكل من هذه الإرادات فكر ومزاج ومعرفة وفتنزة/بطر وطموح تتفرّد بها عن غيرها، وهذا هو واقعها حتى وإن كان الفرد مُستلخ الإرادة. وفي حين تفترض الرؤية اللاهوتية أن واقعية الوجود هي مسبقة التنظيم من قبّل قوى فوقية، ولذا يتعيّن على الفرد أن ينظّم سلوكيات تعامله مع البيئتين الطبيعية والاجتماعية، وفقاً لها، بينما تفترض الفلسفة، كموقف معرفي، أن المعرفة تُسهم في تكوين رؤية الواقع.

ولذا، فهي تُسهم في إنتاجه وإظهاره للوجود. هذا حتى وإن كانت مثالية، أي تفترض أن هناك تنظيماً فوقياً أو طوبائياً، فإنها تفترض أن للفكر دوراً حاسماً في هذا التنظيم. وبذلك فإنها، أي الفلسفة، كروية وكإرادة للفرد المعين، تُسهم في تركيب الذات المفكّرة والفكر المنظّم للذات، وتبعاً لذلك تُكوّن واقعيّات المعاش. أي أن هناك تبادلاً آلياً، حركياً، بين المعرفة والذات الواعية، أو أن الذات الواعية، كإرادة فعالة، تتفاعل مع ما هو خارج الوجود الذاتي، وبهذه الحركة الجدلية المتفاعلة، تصنع الذات الواعية وجوديتها، كما أن هذه الوجودية تصنع الفكر الفاعل في هذا الوجود.

وهكذا، تصبح المعرفة بالنسبة إلى الذات الواعية، مقوماً فعالاً في تكوين التاريخ. إذن المعرفة، في هذا النمط الفكري، ليست خارج التاريخ، أو متعالية عليه، كما هي فرضيات النصوص اللاهوتية. بل المعرفة هي تجربة تاريخية ومشروطة بأدوات المعرفة وأساليب البحث التي تُكتشف وتُمارس باختلاف ظروف ممارساتها، فتختلف باختلاف الخبرات والتجارب وسلوكيات التعامل، فهي تصوّرات للواقع، متداخلة مع تأويلات لهذا الواقع، وفتنزة/بطر مقترنة به، وردود فعل عليه. وفي المقابل يعتبر التصور اللاهوتي أن المعرفة طقوم جاهزة مغلقة، ولا دور حقيقياً لمخاضات الإرادة وانفعالاتها مع واقعيّات المعيش في سيرورات تكوينها. مع ذلك، وبقدر ما تكون الطقوم الفكرية ومسلماتها معرضة للفحص ولنقد عقلائي، يرتقي الفكر اللاهوتي إلى مرتبة الحوار الفلسفي، كما ارتقى فقه ابن رشد مثلاً إلى الفلسفة. وبهذا القدر يتمتع الفكر بحرية التفلسف، وهي حرية الحوار والإقناع والمساءلة.

ومن هنا، بقدر ما يُمارس نمط الفكر اللاهوتي رؤية توحيدية، والتزام





النصوص، و يعتبر فحوى النصوص كما لو كانت معرفة مطلقة، فيُمارس استبدادية احتكار المعرفة، تُستلب الإرادة من وظيفتها الطبيعية، و بالتالي، بقدر ما تخضع لهذا الاستلاب و تؤمن به، فإنها، أي الإرادة المُستَلَبَة، تُستَلَخ من قدراتها و إمكاناتها المستورثة بيولوجياً، و هي لا تعي بل قانعة باستلابها هذا. في حين، توظف الفلسفة فكرها لفضح هذه الاستبدادية. و حينما يُغلق باب المساءلة في النصوص اللاهوتية، يكون التعامل مع الأمثال بأغلبه انتقائياً و عفويّاً. و بقدر ما تنزلق الفلسفة و تُمسي عقيدة، تبتعد بالقدر نفسه عن كونها فلسفة، و تقترب من نمط الفكر اللاهوتي.

حالات، لبنان، ٢٠ آذار/ مارس ١٩٩٨



## المراجع

### ١ - العربية

#### الكتب

إسماعيل، عمود. سوسيولوجيا الفكر الإسلامي. بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٠. ج ٥.

ج ١: طور التكوين.

أومليل، علي. في شرعية الاختلاف. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.  
باقر، طه. ملحمة كلكامش. بغداد: وزارة الإعلام، [١٩٧١]. (سلسلة الثقافة العامة)  
البعليكي، منير. المورد. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣. ملحق مصابيح  
التجربة.

برهيه، إميل. تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت:  
دار الطليعة، ١٩٨٣.

ج ٣: العصر الوسيط والنهضة.

الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات. . ومناقشات. بيروت: مركز  
دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

الجادرجي، رفة. حوار في بنوية الفن والعمارة. بيروت: رياض الريس للكتب  
والنشر، ١٩٩٥.

الجزائري، طاهر. أشهر الأمثال. قرأه وكتب مقدمته وحواشيه مازن المبارك. بيروت:  
دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥.

حرب، علي. المتنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة. بيروت: المركز الثقافي العربي،  
١٩٩٥. (النص والحقيقة: III)



- الخيون، رشيد. معتزلة البصرة وبغداد. لندن: دار الحكمة، ١٩٩٧.
- الراسي، سلام. قال المثل. [بيروت]: مؤسسة نوفل، ١٩٩٥. (الأدب الشعبي؛ ١١)
- سعيد، علي أحمد (أدونيس). الثابت و المتحول: بحث في الأتباع والإبداع عند العرب. بيروت: دار الساقى، [د. ت.]. ٣ ج.
- ج ١: الأصول.
- سلامة، غسان. نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠)
- شكسبير، وليم. مكبث. ترجمة وتعليق صلاح نيازي.
- قرم، جورج. تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة. ط ٣. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٨.
- ناصيف، إميل. أروع ما قيل من الأمثال. بيروت: دار الجليل، ١٩٩٤.
- يعقوب، إميل بديع. الأمثال الشعبية اللبنانية. طرابلس، لبنان: جروس برس، [١٩٨٤]. (سلسلة التراث الشعبي اللبناني؛ ١)
- موسوعة الأمثال اللبنانية. طرابلس، لبنان: جروس برس، ١٩٨٩. ٣ ج.

## دوريات

- أمين، جلال. «العرب والعولة (ملف ١): العولة والدولة». المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/فبراير ١٩٩٨.
- بلقزيز، عبد الإله. «العرب والعولة (ملف ٢): العولة والهوية الثقافية: عولة الثقافة أم ثقافة العولة؟». المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/مارس ١٩٩٨.
- بيضون، أحمد. «عمارة المدن أم مساحة الفنون؟». أبواب: العدد ١٠، خريف ١٩٩٦.
- الجابري، محمد عابد. «العرب والعولة (ملف ١): العولة والهوية الثقافية: عشر أطروحات». المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/فبراير ١٩٩٨.
- الجادرجي، رفعة. «إشكالية العمارة والتنظير البنوي». عالم الفكر: السنة ٢٧، العدد ٢، تشرين الأول/أكتوبر-كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨.
- «البعد الاجتماعي لما يبنى». أبواب: العدد ١٨، خريف ١٩٩٨.

- «التقانة الاجتماعية وبيئة الحرب». المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/مارس ١٩٩٨.
- «جدوى رصيد السلف في تكوين المعيش المعاصر». المستقبل العربي: السنة ١٨، العدد ١٩٦، حزيران/يونيو ١٩٩٥.
- «الحداثة وما بعد الحداثة». العمارة (جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان): ١٩٩٦.
- «العمارة المقدسة». المستقبل العربي: السنة ٢٢، العدد ٢٥١، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠.
- «عن المدن ومساحة الفنون ثانية». أبواب: العدد ١٤، خريف ١٩٩٧.
- «مقارنة بين ثلاثة أنماط فكرية: الأمثال، اللاهوت والفلسفة». دراسات عربية: العددان ٩-١٠، تموز/يوليو-آب/أغسطس ١٩٩٨.
- «الهوية والخصوصية في الفن والعمارة». المستقبل العربي: السنة ١٩، العدد ٢١٢، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٦.
- سالم، بول. «العرب والعمولة (ملف ٢): الولايات المتحدة والعمولة: معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين». المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢٩، آذار/مارس ١٩٩٨.
- سبيلا، محمد. «جدلية الخصوصية (الخصخصة) والعمولة بصفتها... هيمنة كونية». الحياة: ١٩٨٩/٢/٩١.
- كيلو، ميشيل. «ياسين حافظ والانتلجنسيا مفهوماً ودوراً عربياً». الحياة: ٢٦/٣/١٩٩٧.
- نوار، إبراهيم. «دافوس والعمولة والعرب». الحياة: ١٩٩٨/٢/١٣.
- يسين، السيد. «العرب والعمولة (ملف ١): في مفهوم العمولة». المستقبل العربي: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/فبراير ١٩٩٨.

## ندوات، مؤتمرات

- «إشكالية النظرية و التطبيق في العمارة التقليدية» التي نظمتها جمعية المهندسين البحرينية في البحرين بتاريخ ١٦-١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٩٥.
- «إعادة إعمار المدن بعد الحرب» التي نظمها الاتحاد الدولي للمعماريين، فرع لبنان، في بيروت بتاريخ ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧.

### Books

- Benedict, Ruth. *Patterns Of Culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin, [1959].
- Campbell, Joseph. *The Masks of God*. New York: Arkana, 1991. 4 vols.  
vol. 1: *Primitive Mythology*.
- Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.
- Curtis, William. *Ideas and Forms, Le Corbusier*. Oxford: Phaidon, 1986.  
\_\_\_\_\_. *Modern Architecture Since 1900*. Oxford: Phaidon, 1982.
- Deconstruction*. London: Academy Editions, 1991.
- Dini, Massimo. *Renzo Piano, Progetti e Architetture, 1964-1983*. Milano: Electa; New York: Rizzoli, 1983. (Architettura. I Contemporanei)
- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Translated by George Simpson. [New York]: Free Press of Glencoe, [1964]. (Free Press Paperbacks)
- Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: C. Scribner's Sons, 1925.
- Frampton, Kenneth. *Modern Architecture: A Critical History*. [New York]: Thames and Hudson, 1980. (World of Art)
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo*.
- Fromm, Erich. *Marx's Concept of Man*. New York: F. Ungar, [1966].
- Godelier, Maurice. *The Making of Great Men: Male Domination and Power Among the New Guinea Baruya*. Translated by Rupert Swyer. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, [1988]. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 56)
- Heller, Agnes. *The Theory of Need In Marx*. New York: St. Martin's Press, 1976.
- Huizinga, Johan. *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance; Essays*. Translated by James S. Holmes and Hans van Marle. New York: Meridian Books, [1959]. (Meridian Books; M61)
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2<sup>nd</sup> ed., enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970. (International Encyclopedia of Unified Science; v. 2, no. 2)
- Lessa, William A. and Evon Z. Vogt (eds.). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. With the Assistance of John M. Watanabe. 4<sup>th</sup> ed. New York: Harper & Row, 1979.



- Lévi- Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. [New York]: Basic Books, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Totemism*. Translated from the French by Rodney Needham. Boston, MA: Beacon Press, [1963]. (Beacon Paperback)
- Marx, Carl and Frederick Engels. *The German Ideology*. Edited and with Introduction by C. J. Arthur. London: Lawrence & Wishart, 1970.
- Nicolin, Pierluigi. *Mario Botta, Buildings and Projects, 1961-1982*. Milano: Electa; New York: Rizzoli, 1984.
- Panofsky, Erwin. *Gothic Architecture and Scholasticism*.
- Portoghesi, Paolo. *Postmodern, the Architecture of the Post-industrial Society*. New York: Rizzoli, 1983.
- Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine-Atherton, [1972].
- Scarpa, Carlo. *Carlo Scarpa: Opera Completa..* Milano: Electa; New York: Rizzoli, 1984.
- Scully, Vincent. *Michael Graves, Buildings and Projects, 1966-1981*. Edited by Karen Vogel Wheeler, Peter Arnell and Ted Bickford. New York: Rizzoli, 1982.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture*. [New York: Harper, 1958]. 2 vols. (Library of Religion and Culture)
- Venturi, Robert. *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York: Museum of Modern Art, 1966. (Museum of Modern Art Papers on Architecture; 1)
- Whitford, Frank. *Bauhaus*. [New York]: Thames and Hudson, 1984. (World of Art)

## Conference

- Tools, Language, and Cognition in Human Evolution*. Edited by Kathleen R. Gibson and Tim Ingold. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1993.





## فهرس

### - ١ -

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله :  
٣٢، ٣٠٠، ٣٠٤

ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن :  
٣٢، ٣٠٠-٣٠١، ٣٠٩، ٣١٣

اتجاه الكونستراكتيفزم الروسي  
(constructivism): ٣١٨

أتونالتي: ٣١٨

الإثنية: ٤٩، ٩٦-٩٧، ١٠٨، ١٦٦،  
١٩٠، ٢١١، ٢٤٠، ٣٥٨

احترام القانون: ٢١٥، ٢٤٥

احتكار المعرفة: ٧٠، ٩١، ١٥٦،  
٢٠٧، ٣٧٢

الإحيائية: ٧٨-٧٩

الإحيائية البيزنطية: ٧٨

الإحيائية الغوطية: ٧٨

الإحيائية الكلاسيكية: ٧٨

الاختصاص: ٦-٧، ١٨-١٩، ٢١-  
٢٢، ٢٧، ٣٦، ٩٣-٩٤، ١٠٢

آلتو، ألفار: ١٦٥

آيزنمان، بيتر: ١٦٩، ٢١٥، ٢٤٦

الابتكار: ١٠-١٢، ١٥-٢١، ٢٤-

٢٥، ٢٧-٣٠، ٣٥، ٣٩، ٤٩،

٨١، ١٢١، ١٢٥، ١٥٩-١٦٠،

١٦٥، ١٧٥، ١٧٧، ٢٠١،

٢١٥، ٢٣١-٢٣٢، ٢٤٦، ٢٤٨-

٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٧-٢٧١،

٢٧٥، ٢٧٧-٢٧٨، ٢٨٠-٢٨٣،

٢٨٥-٢٨٨، ٢٩١-٢٩٣، ٢٩٦،

٢٩٨-٢٩٩، ٣٠٤-٣٠٥، ٣٠٧،

٣١٠-٣١١، ٣١٤-٣١٩، ٣٢٣-

٣٢٦، ٣٢٨-٣٣٠، ٣٣٣-٣٣٧،

٣٤١-٣٤٤، ٣٤٦-٣٥٠، ٣٥٢،

٣٥٦، ٣٦١

ابتكار المعرفة: ٢٨٦، ٢٩٦، ٣١٥

الإبراهيمية: ٢٥، ٦٣

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد:

٣٠١، ٣٠٤، ٣٧١



٢٨٤، ٢٩١-٢٩٢، ٣٠٣، ٣٠٥،  
٣٠٨-٣٠٩، ٣٢٤-٣٢٥، ٣٢٩،  
٣٣٥، ٣٣٧-٣٤١، ٣٤٣-٣٤٧،  
٣٥٠-٣٥١

الإسلام: ٢٩٨-٢٩٩، ٢٩٥

الاشتراكية: ٩٢، ١٦٥، ٢١١،  
٢٣٩، ٢٤١

أصناف الحاجة: ٧، ٩، ٢٠، ٩٧،  
١٠١، ١٤٩، ١٧٦، ١٧٩-١٨٠،  
١٨٥، ١٨٨، ١٩٤، ٢٦١

الأضرحة: ٩٥، ٩٧، ٢٦٧

إعادة تعمير البيئة المعمرية: ٢٣

الاغتراب: ١٩، ٩٥، ١٠٢-١٠٣،  
١٦٣، ٢٤٠

الأفغاني، جمال الدين: ٦٤

أفلاطون: ١١، ١٤، ١٦٨، ٢٠٠،  
٢٣٠، ٢٤٢، ٢٩٤، ٣٠١-٣٠٢،  
٣٦٨

الاقتصاد الحر: ١٦٨

اقتصاد الخصخصة: ٢٤٦

الأقنعة (Masks): ١٢٨، ٢٦٧

الاكتظاظ السكاني: ٥٠

البرقي، ليون باتيست: ٢٠٠، ٢٠٧،  
٢٣١، ٢٣٤، ٣٤٩

الأمثال: ١٠، ٣٨، ٢٦٦، ٣٠٢،  
٣٠٤، ٣٥٦-٣٦٣، ٣٦٧-٣٦٩،  
٣٧٢، ٣٧٤

١٠٥، ١٠٨، ١٣٢-١٣٣، ١٤٧،  
١٥٠-١٥٤، ١٥٧، ١٥٩-١٦٢،  
١٦٩، ١٨٩، ١٩١، ٢٠٠-٢٠١،  
٢٠٧-٢١٠، ٢٣٠-٢٣٧، ٢٥٠-  
٢٥١، ٢٥٩، ٢٧١، ٣٣١، ٣٦٤

أخانتون: ٢٩٤

أدوات الإنتاج: ٤٥

الأديان: ٣٩، ٤٨، ٩٩، ١٢٨،  
٢٣٠، ٢٧٨، ٢٨٦، ٢٩٣-٢٩٤،  
٢٩٩، ٣٠٢، ٣١٤، ٣٦٣، ٣٧٤

الأديرة: ٣١، ٦٢، ٢٩٩، ٣٠١،  
٣٠٩-٣١١

أرمخيدس: ٣١٢

الاستبعا الاجتماعي: ٩٦

الاستعمار: ٢٦، ٦٤، ٧٠-٧١، ٧٥،  
٩٦-٩٧، ١٠٢، ١٠٧، ١٨٨،  
١٩٠، ٢١٣-٢١٤، ٢٤٤-٢٤٦

الاستغراب: ٧٦

الاستلاب: ١٩، ٩٦، ١٠٥، ١٦٣،  
١٧٤، ١٩٤، ٢١٧، ٣٦٤-٣٦٧،  
٣٧٢

استلاب الذات: ١٩

الاستلاخ: ٣٦٢، ٣٦٦

الاستمتاع: ١٠، ١٦، ١٩، ٢٥،  
٢٧، ٣٢-٣٤، ٣٨، ٥٣، ١١٣،  
١٢١، ١٢٥-١٢٨، ١٣٠-١٣١،  
١٧٨، ١٨٩، ١٩٤-١٩٦، ٢٦١،  
٢٦٤، ٢٧٦، ٢٨٠-٢٨١، ٢٨٣-



- الإنتاج الحرفي اليدوي: ٧٠
- الانتاج الزراعي: ٢٥، ٩١، ١٠٧، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٠، ١٥٤-١٥٥، ٢١٣، ٢٥٠، ٢٦٧، ٢٩٢، ٢٩٤-٢٩٥، ٣٣٢
- الإنتاج الميكانيكي: ٣١، ٢٩٧
- انتشار المعرفة: ٧٠، ٩١، ١٥٦، ٢١٣، ٢٤٤
- الأنثولوجيا: ٣٧٥
- أنجلز، فريدريك: ٢٣٧
- الإنسان البدائي: ١٥٣، ٢٢٦
- الإنسان العاقل (Homo Sapiens): ١٠، ١٥-١٧، ٢٤، ٣٣، ٣٥، ١٢٢، ١٣٢، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٣، ١٧٧، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٧-٢٢٨، ٢٣٣، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٨٠-٢٨١، ٢٨٣، ٣١٢، ٣٢٣-٣٢٦، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٤١-٣٤٣، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٦٣، ٣٦٦
- الانطباعية: ٢٦٢، ٣١٨
- الأنثروبولوجيا الثقافية: ٤٧
- الأنغليكانية: ٣٠
- افتتاح التاريخ: ٣٦٩
- الافتتاح التنويري: ٢٤٤
- افتتاح المعرفة: ٣٦٩
- الانفصام الاجتماعي: ٤٨
- الأنماط الفكرية: ١٠، ٣٥٥، ٣٦١-٣٦٢، ٣٧٠
- أوغسطين (القديس): ٣٠١
- أوكهام، وليم أوف: ٣١٠
- أون، روبرت: ٢٣٤، ٢٣٧
- أوهتاني، ساكيو: ٢٤٠
- الأيدولوجية المسيحية: ٢٧٨، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣٠١-٣٠٢، ٣٠٩-٣١٢
- الإيصال الباقي: ١٨
- الإيصال الزائل: ١٨
- الأيقونات: ٣٠-٣١
- ب -
- بارتوك، بيلا: ٣١٨
- باري، شارلز: ٧٨
- باكستن، جوزيف: ٢٦، ٢٤٩، ٣١٧
- باكون، روجر (الراهب): ٢٣٢، ٣١٢
- بدران، راسم: ٢١٢
- براهي، تيكو: ٣١٦
- برتشارد (المعمار): ٢٦
- برتن (المعمار): ٢٦
- البرجوازية: ٢٥، ٢٨، ١٥٥-١٥٦، ٢٠٧، ٢١٦، ٢٣٠
- البردية المعرفة: ٢٨٩-٢٩٠

بومكارتن، كوتيليب: ٣٣٨

بوندوني، جيوتو دي: ٢٦

بيانو، رنزو: ٢٤٧

بيتيللا، ريما: ٢٤١

بيرس، تشارلز: ١٣٦

بيرولت، كلود: ١٥٨

بيكاسو، بابلو: ٣١٨

بيكون، فرنسيس: ٦٣

البيوريتانية: ٣٠

بيوغن، أ.و.ن.: ٧٨

## - ت -

تاتلن، فلاديمير: ١٦٥

التأصل: ١٥، ٣١، ٣٣، ٦٢، ٦٦،

٨٩-٩٠، ٩٧، ١٠٣، ١١٨،

١٤٨، ١٧٧-١٧٨، ٢٠٣، ٢١٤،

٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٨،

٢٥١، ٢٥٥، ٢٩٧-٢٩٨، ٣١٠-

٣٢٣، ٣١٤، ٣١١

تأصل الحاجة: ٩٧

تانجي، كنزو: ١٦٦، ٢١٢

الثاقف العالمي: ٢١٦-٢١٧

التداوت: ٦، ٨، ٢٠، ٢٢، ٩٨-

٩٩، ١٠١، ١٨١-١٨٢، ١٨٤-

١٨٨، ١٩١-١٩٣، ٢١٦-٢١٨،

٢٤٣، ٢٥٠

التداوت الخارجي: ١٨١

برودون، بيير: ٢٣٤، ٢٣٧

برونلنسكي، فيليبو: ٢٥-٢٦، ١٥٥،

٢٣١-٢٣٢، ٢٠٧، ٢٢٨،

٢٣٨، ٣٠٥

برونو (العالم الإيطالي): ٦٣

برونيل (المهندس): ٢٦

بلاديو، أندريا: ١٥٨، ١٧٩، ٢٠٨،

٢٣٨

بنتلي، جي.: ٧٨

البنسوية: ٥-٦، ٨، ١١-١٤، ١٦-

١٧، ٢١، ٢٨، ٥٤، ٦٥-٦٨،

٧٦-٧٧، ٩٧، ١٠٩، ١١١،

١١٥-١١٨، ١٣٢-١٣٤، ١٣٧،

١٤٢-١٤٤، ١٥٢، ١٧٨، ١٨٩،

٢٠٠-٢٠١، ٢٠٣-٢٠٥، ٢١٩،

٢٢٣، ٢٢٧، ٢٤٣، ٢٧٥،

٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٢، ٣٧٣

بنوية التقانة: ١٨٩

بنوية العمارة: ٥-٦، ٨، ١١-١٢،

١٧، ٢١، ٥٤، ٦٧-٦٨، ٩٧،

١١٧، ١٣٢-١٣٤، ١٣٧، ١٤٢،

٢٠١، ٢٠٤، ٢١٩، ٢٢٣،

٢٢٧، ٢٧٥

البوذية: ٢٩٥

بورتوكيزي، باولو: ٢١٣، ٢٤١

بوش، هيرونيوس: ١٢٧

بوفيل، ريكاردو: ٢١٣، ٢٤١

بوكاتشيرو: ٣٠٥

٢٥٠، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٩-٢٦٠،  
٢٦٩، ٢٩٦-٢٩٧، ٣٠٢، ٣٢٤،  
٣٢٨، ٣٣٣-٣٣٦، ٣٤٣، ٣٤٩،  
٣٦١

التصنيع الممكن: ١٧، ٢٧، ٤٩-٥٠،  
٧٠، ١٦٤-١٦٥، ٢٠٩، ٢١١،  
٢١٣، ٢٣٣، ٣٣٥

التصنيع الميكانيكي: ٢٩٧

التضامن الاجتماعي: ٨، ١٨٥،  
٢٢٣، ٢٤٩، ٣٥٦-٣٥٧

التعليم المعماري: ٤٣

التغذية الاستراتيجية: ٦، ١٧، ٢٧،  
١١١، ١١٤-١١٥، ١١٩، ١٣٣،  
١٣٨-١٣٩، ١٥٣، ١٥٥، ١٦٢،  
٢١٠، ٢٣٦، ٢٨٨، ٣٣٠

التفرد: ٢٧-٢٨، ٣٢، ٥٣، ٥٥،  
٦٩، ٧٨، ١١٣، ١٢٨-١٢٩،  
١٤٧-١٤٨، ١٥٤، ١٥٧-١٥٨،  
١٧٣-١٧٤، ١٧٦-١٧٧، ١٨٣-  
١٨٤، ١٨٩، ١٩٢، ٢٠٠،  
٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٢،  
٢٣٤-٢٣٥، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٧،  
٢٦٩، ٢٧١، ٢٩٦، ٣٢٥،  
٣٣١، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٦٦

التفكير: ٣٨، ٦٢، ٣٥٧

التقانة الاجتماعية: ٧، ٨٢، ١١٨،  
١٣٧، ١٤٢، ١٤٩، ١٧١،  
١٧٥-١٧٦، ١٨٠، ١٨٧-١٨٥،  
١٩٠، ٢٠٤، ٢٠٦، ٣٧٥

التذاوت الداخلي: ٢٠، ١٨١، ١٨٦،  
١٩٢

تذاوت الفرد: ١٨٨، ١٩٣

التذاوت المتبادل: ٦، ٢٠، ٩٨-٩٩،  
١٠١، ١٨١-١٨٢، ١٨٤، ١٩٢-  
١٩٣، ٢١٦، ٢١٨، ٢٤٣

التراث العمراني: ٥، ٤١، ٤٥

التراث المعماري العربي: ٥٥

تربية حس الطفل: ١٠٦

ترنر، جوزيف وليم: ٣٥٢

التشخيص: ٥، ٢٧-٢٨، ٥٣، ٦٩،  
٧٣-٧٤، ٧٨، ٩٢، ٩٤، ١٢٨-  
١٢٩، ١٥٦، ١٥٩، ١٨٨،  
٢٠٠-٢٠١، ٢٠٦-٢٠٨، ٢٣٠-  
٢٣٢، ٢٣٤-٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤١،  
٢٤٨-٢٤٩، ٣٠٤-٣٠٥

تشومي، برنارد: ٢١٥، ٢٤٦

التشوه الذوقي: ٥٠

التصنيع: ١٠، ١٥، ١٧، ٢١، ٢٦-  
٢٨، ٣٢، ٣٦، ٤٤، ٤٨-٥٠،  
٦٨، ٧٠-٧١، ٩٣، ٩٧، ١٠٠،  
١٢٢-١٢٣، ١٢٥، ١٣٢، ١٤٣-  
١٤٤، ١٥٠-١٥١، ١٥٣، ١٥٥،  
١٥٩-١٦٠، ١٦٤-١٦٥، ١٦٧،  
١٧٥-١٧٦، ١٨٠، ١٨٢، ١٩٥،  
٢٠١، ٢٠٣-٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٩-  
٢١٣، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٢-٢٣٣،  
٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٨

التلوث العام للبيئة المعمرة: ١٠٦  
التلوث المعماري: ١٤٣، ١٦٤،  
١٧٠، ١٨٩، ٢٠٢، ٢١٣،  
٢٤٥-٢٤٧

التنحي: ٨، ١٩، ١٠٢، ١٦٤،  
١٨٦-١٨٧

تنحي الذات: ١٩  
التنظير البنيوي للعمارة: ٨، ١٩٩  
التنظيم الاجتماعي: ٤٥  
التنظيم العمراني: ٢٢، ١٩١  
التنظيم المدني: ٢٢، ١٩١  
تنمية الذوق الجمالي: ٥١  
تهذيب الذات: ١٠٦  
التوثيق العمراني: ٤٤  
توريشيلي، إيفانجيليستا: ٣١٧  
توما الإكويني: ٣١٠، ٣١٢

## - ث -

ثاتشر، مارغريت: ١٦٨  
الثقافات المعولة: ٥٦  
الثقافة الحسية: ٢٣  
ثقافة الصور: ٢١٦، ٢٤٥-٢٤٦،  
٢٤٩-٢٥٠  
الثقافة العقلانية: ٤١  
الثقافة المحلية: ٢١٦-٢١٧  
الثورة الصناعية: ٤٣

تقانة الإنتاج: ٩٣، ١٠٧، ١٥٧،  
١٨٧-١٨٨، ١٩١، ٢٠٨، ٢١٥،  
٢٣٨، ٢٦٧، ٣٦١

تقسيم العمل: ١٤٧  
التكعيبة: ٣١٨  
التكنولوجية المادية: ٤٥

التكنولوجية المتقدمة: ٢٢، ٢٤٥

التلقي: ١٣، ١٧، ٢١-٢٢، ٢٧،  
٣٧، ٦٧، ٩٣-٩٤، ١٠٣-١٠٤،  
١١١-١١٤، ١١٩، ١٢٨، ١٣١،  
١٣٣-١٣٤، ١٣٩، ١٤٩-١٥٠،  
١٥٢، ١٥٤، ١٥٧، ١٦٢-١٦٤،  
١٨٠، ١٨٢-١٨٤، ١٨٩، ١٩٤،  
١٩٦، ٢٠٠-٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨،  
٢١٠، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٢٧-٢٢٩،  
٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥-٢٣٧، ٢٥٩-  
٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٧٢،  
٢٧٦، ٢٨٨، ٣٣٠

التلقين الأيديولوجي: ٣٦٠

تلوث البيئة: ٧، ١٧، ٢٢، ٢٧،  
٥٠، ٥٤، ٧٢، ١٠٥، ١٠٨،  
١٤٢-١٤٤، ١٦٤، ١٦٧، ١٩١-  
١٩٣، ٢٠٢، ٢١٨، ٢٤١

تلوث البيئة الجغرافية: ٥٠، ١٦٧

تلوث البيئة المعمارية: ٢٠٢، ٢٤١

تلوث بيئة وجدانية الإنسان: ١٠٥

التلوث البيئي: ٢٨، ٥٠، ١٠٥،  
١٦٩، ١٩٥، ٢١٣، ٢١٥، ٢٤٦



## ج -

الجامع الأموي (دمشق): ٣٠٦

جامع سامراء الكبير: ٣٠٦

جامع الملك الحسن الثاني (الرياض):  
٣١٨

الجدلية: ١، ٣، ٥، ١١-١٣، ٢١،

٢٧-٢٨، ٣٤، ٣٦، ٤١، ٤٥،

٤٩، ٥٣، ٦٥-٦٧، ٧٧، ١١٦،

١١٨، ١٢٣، ١٣٤، ١٣٧،

١٤٣، ١٦٧، ١٧٦، ٢١٣،

٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٤٠-٢٤١،

٢٤٣-٢٤٤، ٣٧١، ٣٧٥

جدلية الحدائة: ٢٤١

جسدية المقدس: ٢٧٢

الجمال: ١٠، ٢٥، ٣٢، ٣٤، ٤٢،

٦٤، ٧٤، ١٢٤، ٢٠٠، ٢٧٥-

٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٣،

٣٢٣، ٣٣٨-٣٣٩، ٣٥٢

جنكز، تشارلز: ٢١٣، ٢١٥، ٢٤٢،

٢٤٦

جونس، أنيكو: ٢٤٨

جونسون، فيليب: ١٦٩، ٢١٥، ٢٤٦

## ح -

الحاجة الاجتماعية: ٧، ١١-١٢،

٤٢، ٥٠، ٨٢، ١١٨، ١٣٧،

١٤٢، ١٤٩، ٢٠٤، ٢٢٤، ٢٣٨،

٢٥٠، ٢٨٨، ٣٢٩، ٣٣٥-٣٣٦

الحاجة الرمزية: ٩، ١٢، ١٥، ٣٥،

٥٣، ٩٧، ١١٩-١٢٠، ١٢٩،

١٤٩، ١٧٦-١٧٧، ٢٠٤، ٢٢٤،

٢٥٩، ٢٦١-٢٦٢، ٢٦٤، ٢٨٣،

٣٣٦، ٣٤٦، ٣٥١

الحاجة القاعدية: ٣٣، ٢٨٠، ٢٨٣،

٣٣٧، ٣٤٠-٣٤١، ٣٤٤-٣٤٥،

٣٤٧

الحاجة النفسية: ١٩٣

الحاجة النفعية: ١٢، ١٤-١٥، ٨٢،

٩٧، ١٠٠، ١١٩-١٢٠، ١٣٠،

١٤٩، ١٧٦، ١٩٣، ٢٠٣،

٢٢٣، ٢٦١، ٢٨٢-٢٨٣، ٣٣٦،

٣٥١

حتمية التاريخ: ٤١، ١٦٨

الحدائة: ٧-٩، ٢١، ٢٦-٢٧، ٢٩،

٤٢، ٤٩-٥٠، ٥٤، ٦٨، ٧٩-

٨١، ٩٢، ١٦٥-١٦٧، ١٧٠،

١٨٩، ٢١٠-٢١٢، ٢١٥-٢١٧،

٢٣٠، ٢٣٦، ٢٣٨-٢٣٩، ٢٤١،

٢٤٤-٢٤٥، ٢٤٩-٢٥٠، ٣١٣،

٣١٧، ٣٧٥

الحدس الحسي: ١٢٥، ٣٣٣-٣٣٤

حديد، زهاء: ٢١٥، ٢٤٦

الحركات التذاتوية: ١٨٤-١٨٥

حركة التلقي: ١٨٢، ١٨٤

الحركة الدنيوية: ٩٢

حركة الفصل: ٥، ٧٨، ٨٠



الحضارة المسيحية: ٢٩-٣٠، ٢٧٧-  
٢٧٨، ٢٩٢-٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٤،  
٣٠٦-٣٠٧، ٣٠٩

الحضارة المسيحية اللاتينية: ٢٩-٣٠،  
٢٧٨، ٢٩٩، ٣٠٧

الحضارة المصرية: ٣٣٣، ٣٦٠

حضارة وادي الرافدين: ٢٩٤

الحضارة اليهودية: ٢٩٣

حق تقرير المصير: ٦٣

حق الحوار العلني: ٣٦٢

حقوق الإنسان: ٦٣، ٧٢-٧٣، ٩٢،  
١٥٦، ٢٠٧، ٢١٥، ٢٤٥

الحقوق السياسية: ٧٣

الحكيم، توفيق: ٦٤

حماية البيئة: ٢١٥، ٢٤٥

حمراي: ٣٦١

## - خ -

الخصوصيات الكلجيرية: ٧١

خصوصيات المعاصرة: ٩١

الخصوصية: ٦، ٢٨، ٤٩، ٥٦، ٥٩-

٦١، ٦٤-٦٥، ٦٧، ٧١، ٧٥-

٨٠، ٨٣-٨٧، ٨٩، ٩٧-٩٨،

١٠٠، ١٤٨، ١٦٦، ١٧٣-١٧٤،

١٧٦-١٧٧، ٢١١-٢١٤، ٢١٦،

٢١٨، ٢٣٤، ٢٣٩-٢٤٠، ٢٦٩،

٢٨٣، ٣٧٥

حرية الابتكار: ٢٧، ٢٣٢

حرية الإرادة: ٦٣، ٧١، ٢٨٦-  
٢٨٧

حرية انتشار المعرفة: ٧٠، ٢١٣،  
٢٤٤

حرية البحث: ٣١٠، ٣١٣

حرية التشخيص: ٢٨، ٦٩، ٧٤،  
١١٢، ١٥٦، ٢٣١، ٢٣٤

حرية التفرد: ٢٨، ٥٣، ١١٢، ١٥٦،  
٢٠٧، ٢٣٠، ٢٤٠

حرية الحوار: ٣٦٠، ٣٧١

حسين، طه: ٦٤

الحضارة الإغريقية: ٣٠٩

الحضارة الأوروبية: ٤٣، ٧١، ٧٥،  
١٧٠، ٢١٤، ٢٤٤

الحضارة البيزنطية: ٢٩٠

الحضارة الرومانية: ٣٠، ٢٧٨، ٢٩٩

الحضارة الساسانية: ٣٠٠

الحضارة العباسية: ٢٨٩-٢٩٠،  
٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٤

الحضارة العثمانية: ٣٠١

الحضارة العربية: ٩، ٣٠-٣٢، ٥٥،  
٢٧٧-٢٧٨، ٢٩١-٢٩٣،

٢٩٧-٣٠٠، ٣٠٤-٣٠٧، ٣٠٩،

٣١٣، ٣١٨-٣١٩

الحضارة العربية الإسلامية: ٩، ٢٧٧،  
٣٠٤، ٣١٣

الدينية: ٤٣-٤٥، ٤٨، ٥٢، ٨٤،  
٩٦، ١٢٩، ١٣٤، ١٥٦، ١٧٧،  
١٩٠، ٢٨٩، ٣٠٤

- ذ -

الذاكرة: ٨٠، ٨٢، ١٠٦، ١٢١،  
٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٦-٢٧٧، ٢٨٢،  
٢٨٥-٢٨٨، ٢٩٨، ٣١١، ٣٣١،  
٣٥٩، ٣٤٢-٣٤١

ذاكرة الأديان: ٢٨٢

ذاكرة الأيديولوجيات: ٢٨٢

الذاكرة الجماعية: ٣٥٩

الذاكرة الحسية: ١٠٦

- ر -

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ٣٢،  
٣٠٠

الرأسمالية: ٢٦، ٥٠، ٧١، ١٠٢،  
١٦٩، ١٨٦، ١٨٨

رايت، فرانك لويد: ٢٦، ١٥٩،  
١٦٦، ٢٤٩، ٣١٧

رسكن، جون: ١٦٥، ٢٠٨، ٢٣٤،  
٢٣٧، ٢٤٠

الرسم: ٣١-٣٢، ٣٤، ٥٩، ٨٠،  
١٠٣، ١٢٩-١٣٠، ١٣٣-١٣٤،  
٢٨٤، ٢٨٦، ٣٠٢، ٣١٧،  
٣٢٦، ٣٥١

الرسم الجداري: ٣١، ٣٠٢

الخصوصية الإقليمية: ٤٩، ١٦٦،  
٢٣٩، ٢١١

الخصوصية المحلية: ٦١، ٦٥، ٧٦،  
٧٨، ١٦٦، ٢١٢، ٢٤٠

الخلاصية: ٨١، ١٢٧، ٢٦٧، ٢٩٥،  
٣٤٥

الخلافة الإسلامية: ٣٢، ٣٠٣

الخيام، عمر: ٢٧٩، ٣٥٢

- د -

دا فينشي، ليوناردو: ٢٦، ٢٤٨

داروين، تشارلز: ١٤

دخول نابليون إلى مصر: ٦٢

الدنيوية: ٢٥، ٩٢، ٩٧، ١٢٧،  
١٥٦، ١٧٧، ٣٣٧

دولة الإنتاج الزراعي: ٢٩٥

دوناتلو (النحات): ٢٦، ٣٠٥

ديكارت، رينيه: ٢٣٠، ٣٦٩

الديمقراطية: ٣٩، ٦٢-٦٣، ٧١،  
٩٢، ١٥٦، ٢٠٧، ٢١٥، ٢٤٥

الدين: ٩، ١٨، ٢١، ٣٢، ٦٤-٦٥،  
٧٨، ٩٢، ١٤٣، ١٥١، ١٨٥-

١٨٦، ١٩١، ١٩٥، ٢١١

٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٦٧

٢٩٣، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٥٦

٣٦١، ٣٦٣-٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٠

دين التوحيد (الإبراهيمي): ٢٩٣

٢١٩ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ،  
٢٣٥-٢٣٦ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٢٥٩-  
٢٦٠ ، ٢٦٨ ، ٢٧١ ، ٢٨٨ ،  
٣٣١-٣٣٠

ريدولفي، ماريو: ٢١٣

ريغان، رونالد: ١٦٨

رين (Wren): ١١ ، ٢٩ ، ٤١ ، ٥١ ،  
٥٣-٥٤ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٧٨ ،  
٨٦-٨٧ ، ١٠١-١٠٣ ، ١١٧ ،  
١٢٩ ، ١٥٨ ، ١٦٥-١٦٦ ، ١٦٨ ،  
١٧١ ، ١٨٠ ، ١٩٠ ، ١٩٦-١٩٧ ،  
٢٠١ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٩ ،  
٢٧١ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣١٢ ،  
٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٨-٣٣٩ ، ٣٤٩ ،  
٣٥٩ ، ٣٦٨ ، ٣٧٤-٣٧٥

## - ز -

الزراذشتية: ٢٩٤-٢٩٥ ، ٣٠٠

## - س -

سانت إيليا، أنتونيو: ٢٤٠

السببية: ١ ، ٣ ، ٢١ ، ٣٠ ، ٦٥ ، ٦٨ ،  
٢٥٩ ، ٣٦٢

السميريانية: ٧ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٣٦ ، ٧٠ ،  
١٠٢ ، ١٤٤ ، ١٦٠-١٦١ ، ١٦٥ ،  
١٨٧ ، ١٨٩ ، ٢٠٨-٢٠٩ ، ٢٢٧ ،  
٢٢٩ ، ٢٥٠-٢٥١ ، ٣١٢

سينوزا، باروخ: ٧٤

سترافنسكي: ٣١٨

الرصافي، معروف: ٦٤

الرعاية الاجتماعية: ٤٩-٥٠ ، ١٦٦-  
١٦٧ ، ٢١١-٢١٢ ، ٢٣٩ ، ٢٤١

الرفاه الاجتماعي: ٥٠ ، ١٦٥

الشرق: ٣١ ، ٣٣ ، ٣٩ ، ٤٤-٤٥ ،  
٦٣ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٨٥ ، ٩٠ ،  
٩٢ ، ١٢٤-١٢٥ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ،  
١٤١ ، ١٤٣ ، ١٥٥ ، ١٧٥ ،  
٢٠٦ ، ٢١٨ ، ٢٣٨ ، ٢٤٢ ،  
٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ،  
٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ، ٢٩١ ،  
٢٩٧-٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ،  
٣١٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٦٦

الرقابة الفكرية: ٩٦

الرمزية: ١٨ ، ٤٣-٤٤ ، ٥٢ ، ٧٧ ،  
٨٢ ، ١٠٠-١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٢٨ ،  
١٣٠ ، ١٣٧ ، ١٧٧ ، ١٩٠ ،  
١٩٣ ، ٢٠٣ ، ٢١٧ ، ٢٢٤ ،  
٢٣٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٩ ، ٢٦١-٢٦٥ ،  
٢٨٢

روستي، دانتى كبرئيل: ٢٦٢

روسو، جان جاك: ٧٤

الرؤيوية: ١٦-١٧ ، ١٩-٢٠ ، ٢٦-  
٢٧ ، ٣٥-٣٦ ، ٤٥ ، ١٠٣ ،  
١١١ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٣٢ ،  
١٣٨-١٣٩ ، ١٥٠-١٥٢ ، ١٥٨ ،  
١٦٠ ، ١٦٢-١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ،  
١٧٥-١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ،  
١٩٣-١٩٤ ، ٢٠٠-٢٠١ ، ٢٠٤ ،  
٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٥

السحر: ٩، ٣٩، ٢٦٦، ٣٣١،

٣٥٦-٣٥٧، ٣٦١، ٣٦٨

السطوبات (Stupa): ٢٦٧

سقراط: ٢٩٤، ٣٦٨

سكاربا، كارلو: ١٦٦، ٢١٢، ٢٤٠

سكوتوس، جون دونس: ٦٢

سكوني، غويسبي: ٧٨

السلطة الأبوية: ٢٦٦-٢٦٧، ٣٦٥

سلطة اللاهوت: ٢٠٧

سليم، جواد: ٥٩، ٦٤

سميث، توماس: ٢١٣

السوق الحرة: ١٦٨، ٢١٤، ٢٤٥

سوكر (الراهب): ٣٠٢

سوليفان: ٣١٧

سيزان، بول: ١٧٩

السيمائية: ٦-٧، ١٧-١٩، ٢١،

٣٧، ٥٣، ١٠٠، ١٣٣-١٣٦،

١٥١-١٥٢، ٢٦١، ٢٦٨

- ش -

شارون، هانس: ٢٤٠

شبكة الثقافة المعمارية العالمية: ٥٥

شترن، روبرت: ١٦٩

الشفافية: ٢٧، ١٨٦، ٢٠٩، ٢٢٥،

٢٢٨-٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦،

٢٤٨، ٢٥١

شفافية الحوار الجمعي: ٢٢٥

شكسبير، وليم: ٢٧٩-٢٨٠، ٣٧٤

شوقي، أحمد: ٦٤

الشيوعية: ٣٧٠

- ص -

الصفات الإبتماعية: ٢٣-٢٤، ٢٧٥،

٣٠٥-٣٠٦، ٣١٩، ٣٣٣، ٣٤٨

- ض -

ضاهر، مسعود: ٥، ٥٦

الضرورة: ١١، ١٥-١٦، ١٩، ٢٤،

٣٦-٣٧، ٣٩، ٤٦، ٤٩، ٥٤،

٥٦، ٥٩، ٦٦، ٦٩، ٧٤-٧٥،

٨٩-٩٠، ٩٤، ٩٨، ١٠٠،

١١٨-١١٩، ١٢١-١٢٣، ١٢٨،

١٤٠، ١٤٢-١٤٣، ١٥٢، ١٦٥،

١٦٧-١٧٤، ١٧٧، ١٩٣، ٢٠٢-

٢٠٣، ٢١٣، ٢٣٤، ٢٣٧،

٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٩،

٢٥١، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٨٧،

٢٩٨، ٣٢٤-٣٢٧، ٣٣٣،

٣٣٥، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤٨،

٣٦٢-٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٩

- ط -

طبارة، نبيل: ٢١٢

الطباعة: ٢٦، ٩١، ١٠٢، ١٥٦،

١٦٦، ٢٠٧، ٢١٣، ٢٩١



الفن المعماري: ٤٥-٤٧، ٥٠، ٥٥

الفن المعماري العربي: ٥٠، ٥٥

فتوري، روبرت: ١٦٦، ٢١٢، ٢٤٠

الفنون: ٥١-٥٢، ٥٤، ٦٢، ٩٠

١٠٣، ١٠٩، ١١٧، ١٦٥

٢١٥، ٢٧٨، ٢٨٦، ٢٨٩

٢٩٣، ٣٠٢، ٣٠٤-٣٠٥، ٣٠٨

٣٠٩، ٣٢٦، ٣٣٥، ٣٤٩-٣٥٠

٣٧٥

فوستر، نورمان: ٢٤٧

فيتروفوس، ماركوس: ٣٤٨

فيثاغورس: ٢٣٠، ٣٦٨

فيخته: ١١

الفوجرية (Futurasim): ٣١٨

## - ق -

قانون الثقل النوعي: ٣٠٩، ٣١٢

قانون الحتمية: ٤٢

القانون الطبيعي: ٢٩٧، ٣٤٩

قبة الصخرة (القدس): ٣٠٦

القبح: ١٠، ٣٤، ٣٥١

قدرة الابتكار: ١٦، ٣٤٢

قدرة الذاكرة: ١٦

قدسية الوجود: ١٢٧، ٢٧٢

قصر الاخضر (العراق): ٣٠٦

قصر الحمراء (إسبانيا): ١٧٩، ٣٤٩

الفكر اللاهوتي: ١٠، ٣٩، ٩٢

١٥٦، ٢٠٧، ٣٠٣، ٣١٤

٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦١-٣٦٥، ٣٦٧

٣٧٢-٣٧٠

الفكر المعماري: ٤٩-٥١، ٥٩، ٧٦

١٦٤، ١٦٧-١٦٩، ٢٠١-٢٠٢

٢١١، ٢١٣-٢١٤، ٢١٩، ٢٣٦

٢٣٨-٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٤-٢٤٦

٢٥١

الفكر المعماري الأكاديمي: ١٦٤

الفكر المعماري للحداثة: ٢١١

الفلسفة: ١٠، ٢٥، ٣٠-٣٢، ٣٩

٤٨، ٦٥، ٧٤، ٩٦، ١٢٩

١٤٢، ١٦٨، ٢٣٠، ٢٤١-٢٤٢

٢٩٠، ٢٩٤، ٣٠٠-٣٠٤، ٣٠٧

٣٠٩-٣١٠، ٣١٢-٣١٤، ٣٣٨

٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٨-٣٧٠، ٣٧٢

٣٧٣

الفلسفة الإغريقية: ٣١، ٢٩٤، ٣٠١

٣٠٤، ٣١٢، ٣٣٨

الفلسفة التنويرية: ٧٤، ٩٦، ٢٤١

الفن: ٦، ١٢-١٤، ٣٠، ٣٣، ٤١

٤٣، ٤٥-٤٧، ٤٩-٥٣، ٥٥

٥٦، ٦٣، ٨٧، ٨٩، ٩١، ٩٧

١٠٢، ١٠٩، ١١١، ١١٥-١١٧

١٤٤، ١٧٨، ١٩٩، ٢٥٨

٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٤، ٣٠٢

٣١٨، ٣٣٩، ٣٥٠، ٣٧٣، ٣٧٥

فن العمارة: ٤١-٤٣، ٤٧، ٤٩

٥٦، ٥٢-٥١





- القومية العربية : ٦٤  
قيم الجمال : ٥١ ، ٥٤
- ك -
- الكاتدرائيات الغوطية : ٣١٥ ، ٣٤٩  
كاتدرائية بيزا : ٣٠٦  
كاتدرائية القديسة صوفيا (اسطنبول) : ٣٠٦
- كان ، لويس : ٢١٢ ، ٢٤٠  
كانط ، عمانوئيل : ٧٤  
كاودي ، أنتوني : ٢٤٠ ، ٣١٧  
كلبر ، جوهانس : ٣١٧  
كروبيوس (المعمار) : ٢٦  
كروتشي ، بنديتو : ٢٤٢
- الكلجريات (Culture) : ٢٧-٢٩ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٦٢ ، ٧١-٧٢ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ٩٤ ، ٩٦-٩٧ ، ١٠٣ ، ١٠٧-١٠٨ ، ١٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٦٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦-٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢-٢٩٣ ، ٢٩٨-٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٩-٣١١ ، ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥-٣٢٦ ، ٣٣٥-٣٣٨ ، ٣٤١-٣٤٢ ، ٣٤٦-٣٤٩
- كلجريات الأديان : ٢٨٦  
كلجريات الاستمتاع : ٣٤٦-٣٤٧  
كلجريات التزهّد : ٣٠٩  
كلجريات التماسك الاجتماعي : ١٠٣
- كلجريات المجتمع : ٢٨ ، ٩٧  
الكلجريات المحلية : ٧٢ ، ٩٦ ، ١٠٣  
الكلجريات اليهودية : ٢٩٣  
كلجرية البداوة : ٣١ ، ٣٠٠  
كلجرية التشخيص : ٢٨  
كلجرية الغزو : ٣١ ، ٢٩٨ ، ٣١٠-٣١١  
كليفردي ، برناردي : ٣٠٢  
الكنائس : ٢٦٧  
الكندي ، أبو يوسف يعقوب بن إسحق : ٣٢ ، ٣٠٠  
كنيسة نوتردام (رونشامب) : ١٧٩ ، ٣٥٢  
الكواكبي ، عبد الرحمن : ٦٤  
كوبرنيكوس ، نيقولاس : ١٩٩ ، ٢٣٢ ، ٣١٦  
كورييه ، غوستاف : ٢٦٢  
كيجيما ، ياسوفومي : ٢١٣  
كيري ، فرانك : ٢١٥ ، ٢٤٦
- ل -
- لابروست ، هنري : ٢٣٩ ، ٣١٧  
لاتينس ، أدوين : ٧٨  
اللاعقلانية : ٤٣ ، ٦١ ، ٨٤ ، ٢١٣ ، ٣٢٩ ، ٣٥٩ ، ٣٧١  
لانكر ، سوزان : ٢٤٢

المجتمع الأهلي: ٧٠، ٩٢، ٩٤، ٩٦،  
١٠٣، ١٠٧-١٠٨، ١١٣، ١٩٠-  
١٩١، ٢٦٣

المجتمع البرجوازي: ٢٦، ١٨٨

المجتمع الحرفي: ١٥٤

المجتمع الحضري: ٣٦٠، ٣٦٨

المجتمع الديمقراطي: ٢٦، ١٨٨،  
٣٦٢

المجتمع الرفاهي: ٢١١

المجتمع الزراعي: ٢٤، ٢٧، ٣٩،  
٤٨، ١٥٣-١٥٥، ٢٦٦، ٢٩٦،  
٣٦٣-٣٦٥، ٣٦١، ٣٣٢

المجتمع الزراعي الحضري: ٤٨

مجتمع الصيد: ٢٥، ٣٨، ١٥٣،  
٣٦١، ٣٥٧، ٢٩٦، ٢٦٧-٢٦٦،  
٣٦٦-٣٦٥

المجتمع العربي البدوي: ٢٩٨

المجتمع المدني: ٢٥، ٣١، ٥٤، ٥٩،  
٦٤، ٧٠، ١٠٣، ١٠٧-١٠٨،  
١١٣، ١٥٦-١٥٥، ١٦٣، ١٧٠،  
١٩٠-١٩١، ٢٠٧، ٢٦٣، ٣٠٠،  
٣٠٤

مدرسة الباو هاوس: ٢٦، ٧٨،  
٣١٨-٣١٧

المدرسة المستنصرية (بغداد): ٣٠٦،  
٣٤٩

مرحلة التصنيع: ١٦-١٧، ٢٢، ٢٤،  
٣٥-٣٦، ٩٢-٩٤، ١١١، ١٣٨

اللاهوت: ٣١-٣٢، ٣٨، ٦٣،  
١١٤، ١٢٩، ١٤٣، ٢٣٠،  
٢٣٢، ٢٩٩-٣٠٤، ٣٠٨-٣٠٩،  
٣١٣-٣١٤، ٣١٨، ٣٥٣، ٣٦٢،  
٣٦٤-٣٦٦، ٣٧٥

لو كوربوزيه: ٢٦، ٧٨، ١٥٩،  
١٦٥-١٦٦، ١٧٩، ٢١٢، ٢٣٩،  
٢٤٩، ٣١٨، ٣٥٢

لورمه، فيليير دي: ٢٤٨

لوك، جون: ٣٠٥

لو كاش، جورج: ٤١

الليبرالية: ٦٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢٣٩،  
٢٤٤، ٣٣٥

لييسكند، دانيال: ٢١٥، ٢٤٦

- م -

ما بعد الحداثة: ٧-٨، ٤٩-٥٠، ٥٤،  
١٦٦-١٦٧، ١٧٠، ٢١٢-٢١٦،  
٢٣٠، ٢٤٥، ٣٧٥

ماركس، كارل: ٢٧٦

المانوية: ٢٩٥

ماو تسي تونغ: ٧٤

ماير، هانس: ٢٣٩

مايكل أنجلو، بيوناروتي: ٢٦

مبدأ الحتمية: ٤٢

المتوكل (الخليفة): ٣٠، ٢٧٨، ٢٩٠

مجتمع الإنتاج الزراعي: ٢٥

المسيحية اللاتينية: ٢٥، ٢٩-٣٠،  
٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٩، ٣٠٦-٣٠٧،  
٣١١، ٣١٤، ٣١٨

المصنع: ١٧-١٨، ٣٤، ٣٦، ٤٨،  
٧٧، ١١١، ١١٤، ١٢٦، ١٣٠،  
١٥٩، ١٧٧، ١٨٣، ٢٢٧-٢٢٨،  
٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٧٥،  
٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٨، ٣٢٦،  
٣٢٨، ٣٣٠-٣٣١، ٣٣٤-٣٣٥،  
٣٤٣-٣٤٤، ٣٥٠

المصنع الأجير: ١٥٩

المصنعات: ١٢، ١٥، ١٧، ١٩،  
٢١، ٢٤، ٢٧، ٢٩-٣٠، ٣٤،  
٦١، ٨٠، ٨٦، ١٠٠، ١٠٤،  
١٠٦، ١١٢-١١٣، ١٢٨، ١٩٦،  
٢٢٨، ٢٤٨، ٢٧٦-٢٧٧، ٢٨١-  
٢٨٢، ٢٨٤-٢٨٦، ٢٨٩-٢٩١،  
٣٠١، ٣٠٩، ٣١٧، ٣١٩،  
٣٢٣-٣٢٤، ٣٢٦-٣٢٧، ٣٣١-  
٣٣٦، ٣٣٨-٣٣٩، ٣٤٣، ٣٤٦،  
٣٤٨-٣٥٢

المعابد: ١٥، ٩٥، ٩٧، ١٥٠، ١٥٤،  
٢٥٦، ٢٦٩، ٢٩٤، ٢٩٩،  
٣٠٩، ٣٦١، ٣٦٥

المعاصرة: ٥-٧، ٩، ١٩، ٢١، ٢٤-  
٢٩، ٤٣، ٤٥، ٤٧، ٤٩-٥٣،  
٥٥-٥٦، ٥٩-٦٨، ٧٠-٧٣،  
٧٦-٧٧، ٨٢-٨٦، ٨٩، ٩١-  
٩٢، ٩٤، ٩٦-٩٧، ١٠١-١٠٢،  
١٠٧-١٠٨، ١١٣، ١٣٢، ١٥٠

١٤٤، ١٥٢، ١٥٨-١٦٢، ١٨٠،  
١٨٢، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٨،  
٢١٠، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٦٠،  
٢٦٩، ٢٨٨، ٣٣٠

مرحلة التغذية الاسترجاعية: ١٧،  
٢٨٨، ٣٣٠

مرحلة التلقي: ١٧، ٢٢، ٣٦، ٩٤،  
١٣٩، ١٨٢، ١٨٤، ١٩٤،  
٢١٠، ٢٦٠، ٢٦٩-٢٧٠، ٢٨٨،  
٣٣٠

المرحلة الرؤيوية: ١٦-١٧، ٢٠، ٢٦-  
٢٧، ٣٥-٣٦، ١١٤، ١٣٨-  
١٣٩، ١٥٢، ١٥٨، ١٦٠،  
١٨٠، ١٨٩، ١٩٣، ٢٠٤،  
٢٣٥-٢٣٦، ٢٦٠، ٢٨٨، ٣٣٠-  
٣٣١

المركزية الأوروبية: ٥٩، ٧١، ٧٥-  
٧٦، ٢١٤، ٢٤٤

مركزية الدولة: ٩٥، ٢٩٥

المركزية الغربية: ٥، ٦١، ٧١، ٧٥،  
٢١٤، ٢٤٤

المركنتالية: ٢٦

المزارات: ٩٧، ٢٦٧، ٣٦٥

المساجد: ٢٦٧

المسيحية: ٢٤-٢٥، ٢٩-٣١، ٢٣٠،  
٢٧٧-٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٢-٢٩٥،  
٢٩٧-٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦-٣١٢،  
٣١٤-٣١٥، ٣١٨، ٣٣٧

المقدسات: ٣٥، ٢٥٦، ٢٦٨  
 مقومات المعاصرة: ٥-٦، ٤٣،  
 ٥٣، ٦٢، ٦٤، ٦٨، ٧١-٧٢،  
 ٨٢-٨٣، ٨٩، ٩١، ٩٦-٩٧،  
 ١٠١-١٠٢، ١٠٧، ٢٠٧، ٢١٩،  
 ٢٣٠

المكننة: ١٧، ١٩، ٢٦-٢٧، ٤٥،  
 ٤٨-٥٠، ٥٢-٥٤، ٦٩، ٧٩،  
 ٩١، ١٠٢، ١٤٣، ١٥٣، ١٥٩-  
 ١٦٠، ١٦٥-١٦٦، ١٨٦، ١٨٩،  
 ٢٠٩، ٢١١، ٢٣٢-٢٣٣، ٢٣٦،  
 ٢٣٩، ٣٣٤-٣٣٥

المكننة في الإنتاج: ٦٩، ٩١، ١٦٠،  
 ١٨٩، ٢٠٩

مكية، محمد: ٢١٢

مندولسون، إريك: ٢٤٠

منطق الحوار الرمزي: ٢٧٢

منطق الحوار النفعي: ٢٧٢

منظمة الحاكم: ٣٦١

منظمة اللاهوت: ٢٩٥، ٣٦١-٣٦٢،  
 ٣٦٦، ٣٦٩

مور، تشارلز: ١٦٩

مور، ريتشارد: ٢١٣

موريس، وليم: ١٦٥، ٢٣٤، ٢٤٠

الموزاييك الزجاجي: ٣١، ٣٠٨

مؤسسة الفرق باند (Werkbund)  
 (ألمانيا): ٣١٧

١٥٥، ١٥٩، ١٦١-١٦٦، ١٨٨-  
 ١٨٩، ٢٠١، ٢٠٦-٢٠٨، ٢١٣،  
 ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٣٠،  
 ٢٣٢، ٢٣٥-٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٨،  
 ٢٥٠، ٢٦٣، ٣٠٤-٣٠٥، ٣١١-  
 ٣١٢، ٣١٤، ٣٣٥

المعتزلة: ٣٢، ٢٧٨، ٣٠٠، ٣٧٤

المعرفة الأنلوجية: ٣١١

المعرفة التكنولوجية: ٢٣، ٢٦

المعرفة المكتسبة: ١١٨، ٢٨٥، ٣٤١

المعمار الأكاديمي: ٩٠، ٩٢، ١٠١،

١١٢-١١٣، ١١٥، ١٤٣، ١٥٨-

١٦٠، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٨، ٢٠٨

المعمار الحرفي: ١٥٤-١٥٥، ١٨٨،  
 ٢٠٠

المعمار العربي: ٥٥، ١٧٠

المعمار التشخيص: ٢٥، ١٥٥-١٥٦،  
 ٢٠٠، ٢٠٧-٢٠٨، ٢٣١، ٢٣٨،  
 ٢٤٩

مفهوم الجدلية: ١٢

مفهوم الحاجة: ٦، ٥٣، ١٢٠،  
 ١٣٨، ٢٤٩، ٢٧٨، ٣٣٨

مفهوم السحر: ٣٥٦

مفهوم المقدس: ٩، ٣٥-٣٧، ٥٥،  
 ٩٩، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٦٥-٢٦٧،  
 ٢٦٩-٢٧١

مفهوم الواقعية: ٣٣٩

النمط اللاهوتي: ٣٥٩، ٣٥٦

نمو الحس لدى الأطفال: ٥٤

النهج النبوي: ١٣، ١١٦

نوت، رالف: ٧٨

نيوتن، إسحق: ١٤، ٣١٧

- ه -

هاوزر، أرنالد: ١٢

هرقليطس: ١١

الهرم المصري: ٣٤٩

الهرمزية الهلينية: ٤٣

هوبز، توماس: ٣٠٥

هوك: ٣١٧

هولدن، تشارلز: ٧٨

الهوية: ٥-٦، ٩، ١٥، ٢٢، ٣٥

٤٣-٤٤، ٥٣، ٥٩-٦٠، ٦٥-

٦٧، ٨٢-٨٧، ٨٩، ٩٧-٩٩

١٢٠-١٢١، ١٢٩، ١٣٦-١٣٧

١٤٨-١٥٠، ١٧٧، ٢٠٣-٢٠٤

٢١١، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٩

٢٥٥-٢٥٨، ٢٦٠-٢٦٥، ٢٦٧-

٢٦٨، ٢٧٠، ٢٨٣، ٣٣٧

٣٥٦، ٣٦٧، ٣٧٤-٣٧٥

هوية الذات: ١٥، ٢٢، ٥٣، ٩٧

٢٠٤، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٨٣، ٣٣٧

٣٥٦

هيفل، فريدريش: ١١، ٣٦٩

الهيمنة العائلية: ٩٦

موسى، سلامة: ٦٤

ميد، جورج: ٢٤٣

ميلييه، جون: ٢٦٢

ميمات الكلجريات: ٣٢٥، ٣٤٨

- ن -

نابليون بوناپرت: ٦٢، ٦٤، ٢٧٧

النصوص اللاهوتية: ٢٥، ٦٣، ٢٤٢

٢٩٦، ٢٩٨، ٣٦١، ٣٦٥

٣٦٧، ٣٦٩-٣٧٢

النظرية النسبية: ١٦٨

النفعية: ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٧، ٣٣

٤٣، ٥٣، ٧٧، ٨٢، ١٠١

١٢١-١٢٢، ١٢٦، ١٣٠، ١٦٥

١٦٧، ١٧٧، ١٨٩-١٩٠، ١٩٣

٢١٧، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٧١

٢٨٠، ٢٨٢-٢٨٣، ٣٣٧-٣٣٨

٣٤٠، ٣٤٣-٣٤٥، ٣٥١

النقد العقلاني: ٥، ٦٥-٦٦

نمط الأمثال: ٣٥٦-٣٥٧، ٣٥٩

٣٦٣

النمط الديني: ٣٥٦

النمط السحري: ٣٥٦

نمط الفكر الفلسفي: ١٠، ٣٦١

٣٦٨

نمط الفكر اللاهوتي: ١٠، ٣٥٦

٣٦١-٣٦٣، ٣٦٥، ٣٧١-٣٧٢

النمط الفلسفي: ٣٥٦

- و -

٢٦٥ ، ٢٦٩-٢٧٢ ، ٢٨٤ ، ٣٠٠ ،

٣٣٧-٣٣٩ ، ٣٥٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٩ ،

٣٧١

الوحدانية: ٢٩٤-٢٩٨ ، ٣٠٤ ،

٣٠٦-٣٠٧ ، ٣١٠

الوهابية: ٣٠ ، ٦٤

- ي -

اليهودية: ٢٣٠ ، ٢٩٣-٢٩٥

يوربيدوس: ٢٧٩

الواقعية: ١٣-١٥ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦-

٣٧ ، ٤٤ ، ٨٣ ، ٩٢-٩٣ ، ١١٤-

١١٥ ، ١١٧-١١٨ ، ١٢٦-١٢٧ ،

١٣١-١٣٢ ، ١٣٧ ، ١٣٩-١٤٢ ،

١٥٠ ، ١٦١-١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ،

١٨٤ ، ١٨٨ ، ١٩٩-٢٠٠ ، ٢٠٥ ،

٢٠٩-٢١٠ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٤ ،

٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢-٢٤٣ ، ٢٤٦ ،

٢٥١ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ،





## هذا الكتاب

قليلة جداً في الثقافة العربية المعاصرة، هي الأبحاث التي تدرس العمارة بأبعاد من طاهر تشكيلاتها الهندسية فتخوض في الأبعاد الثقافية والاجتماعية والجمالية والفلسفية لتكشف عن مفهوم لبنائية العمارة يبلور هذه الأبعاد ويجلوها في صيغة نظرية/ عملية متكاملة.

الأستاذ رفعة الجادرجي هو في طليعة من يرفدون المكتبة العربية بمثل هذه الأبحاث، وكتابه الجديد: في سببية وجدلية العمارة يحقق إضافة نوعية كبيرة في هذا الميدان، تأتي لتزيد من إثراء ما قدمه منذ العام ١٩٨٥ حتى اليوم.

### رفعة الجادرجي

- معمار، ومُنظّر، وكاتب/ مواليد بغداد ٦/١٢/١٩٢٦.
- مؤسس ومدير المكتب الاستشاري العراقي ١٩٥٢ - ١٩٧٨.
- تبوأ مراكز إدارية عديدة: في هندسة الأوقاف وفي وزارتي التخطيط والإسكان في العراق بين ١٩٥٨ و ١٩٨٠.
- أستاذ زائر في جامعة هارفرد، وزميل Loeb في الجامعة نفسها بين ١٩٨٣ و ١٩٨٦.
- حائز الجائزة البرونزية للمعرض الدولي للأثاث - برشلونة ١٩٦٤، وجائزة الرئيس لمؤسسة آغا خان للعمارة ١٩٨٦، وعضو فخري في الجمعية الملكية البريطانية للمعماريين منذ ١٩٨٢، وفي المعهد الأمريكي للمعماريين منذ ١٩٨٧. من مؤلفاته:
- صورة آب (١٩٨٥)
- شارع طه وهامر سمث (١٩٨٥)
- حوار في بنية الفن والعمارة (١٩٩٥)
- المسؤولية الاجتماعية لدور المعمار (١٩٩٩)
- المقدمة لمذكرات كامل الجادرجي (٢٠٠٢)
- وتاريخ الحزب الوطني الديمقراطي (٢٠٠٣)
- جدار بين ظلمتين

## مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان  
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧  
برقياً: «مرعبي» - بيروت  
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

التمن: ١٢ دولارا

أو ما يعادلها

ISBN 9953-82-091-0



9 789953 820910